思想與時代月刊 第二十六期

中華民國三十二年九月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義水硐街三號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第二十七期目錄預告

北宋四子之生活與思想　張蔭麟遺著

從秦始皇到漢武帝　錢穆

論翻譯的性質和意義　賀麟

唯物論述評　謝幼偉

類型學說略述　陳立

詩與孔學　羅倬漢

美國文化之興起（書評）　李絜非

定價表

每月一冊　全年十二冊

每月一日發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	國外
零售	一	三元	一角五分	照郵局規定辦理
預定半年	六	十八元	九角	
預定全年	十二	三十六元	一元八角	

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務請（1.）定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬七十元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想与時代

第二十六期　民國三十二年九月一日

目次

評章著邏輯指要　謝幼偉
王靜安與叔本華　繆鉞
科學與哲學　洪謙
但丁神曲的政治背景　田德望
古代學術和古代文字　錢穆
中國之地形（續）　任美鍔
學術通訊　陳伯莊

評章著邏輯指要

——兼論演繹與歸納——

謝幼偉

章士釗先生爲吾國治邏輯最早之一人，發爲文章，法度謹嚴，殆非專治古文辭者所能望其項背。此其得力於邏輯之訓練，實無可疑。故其以文章名世已非一日。世人之於章氏，多識其爲文章家，爲政論家，初不知彼亦邏輯家也。頃於四郊多壘，戎馬倥傯之際，成「邏輯指要」（三十二年渝時代精神社出版）二十萬言以問世。吾人久不讀章氏文章，聞有章氏著述，莫不思先睹爲快。作者素喜讀章氏文章，得是書後，竟數日之力，細心讀完。姑置是書內容於不論，作者讀是書後，所最感嘆不置，且不能不對章氏表示敬意者，即章氏識解實遠在新文化運動諸人之上。民初之言新文化者，如陳（獨秀）胡（適）諸子，皆喜談「賽恩斯」與「德謨克拉西」，謂中國所需要者乃此二物。語雖無誤，然對此二物之如何植根於中國，則陳胡諸子，除對舊文化作澈底之破壞外，未聞有所言。實則，談「賽恩斯」與「德謨克拉西」之移植，所最需要者莫過邏輯。邏輯爲科學基本，無邏輯，則科學無方法。邏輯亦民主政治之要件，國民腦筋之清晰與否，影響及於民主政治之推行。換言之，言科學須有科學之心態（Mentality）言民主亦須有民主之心態，而此兩種心態之養成，均非有邏輯之訓練不爲功。國人思想，最混亂而無條理，言論亦最空泛而無界劃，自語相違，常不自覺。此其爲「賽恩斯」與「德謨克拉西」移植之障，極爲明顯。此障不除，日言「賽恩斯」與「德謨克拉西」無益也；日言提倡新文化，亦無益也。作者深信中國之現在與將來，如有所謂新文化其物者，此必與邏輯之提倡有關。提倡新文化，而不提倡邏輯，直緣木求魚之道耳。凡此均爲題外之言，而非作者本文之主要任務。作者本文之主要任務，在將章氏「邏輯指要」一書加以敘述及批評。然因章氏是書於演繹與歸納（Deduction and Induction 章書依嚴復譯爲外籀與內籀）二者之特徵及其區別，未加詳說，因採取近代邏輯學者之言，先將此二者稍爲解釋，使一般讀者於邏輯之根本，較能有明確之概念，則於章氏書之理解，亦必有裨益。故作者本文分爲三段，第一段爲演繹與歸納之說明，第二段爲章書要點之敘述，第三段爲作者讀是書後所發生之疑問與批評。

（一）

邏輯之事，不外演繹與歸納（或外籀與內籀），此人多能言之。然若問：何謂演繹？及何謂歸納？此兩者之區別何在？則一般讀者，未必

答辭亦未必正確也。在回答上述諸問前，有一事須先解決者，即歸納是否為邏輯之一問題是。此一問題以往學者多置不論。普通邏輯教本，恐將此兩者等量齊觀，同視為邏輯之部。惟近代數理邏輯學者始發生歸納是否為邏輯之疑問。如英哲羅素在所著「數學原理」（Principia Mathematica）一書，即否認歸納為邏輯。彼之言曰：「余可直謂演繹與推論間並無區別。普通所謂歸納法者，余以為非偽裝之演繹，即一種設立形似的猜度之方法而已。」此其意無異謂演繹即推論，推論即演繹，無非演繹之推論，斯無非演繹之邏輯。此一問題之關鍵，似存在「推論」一辭之解釋。故美哲賓盾教授（Prof. R. M. Eaton）認為欲解決歸納是否為邏輯之一問題，當視吾人對「正確推論」（Valid Inference）一辭之解說如何而定。如吾人認所謂正確推論，必以證明其結論之真者為限，則歸納非推論，以歸納實不能證明其結論之真者。例如謂，孔子死，孟子死，荀子死，：：因曰，凡人必死。此歸納式之推論也。然此「凡人必死」之結論，並不蘊涵於孔子死，孟子死，荀子死之前提中，縱此等前提為極確之事，仍無法證明其結論之必真。在此種意義下，歸納非推論，因亦非邏輯。但吾人若認所謂正確推論，不必以能證明其結論之真者為限，凡能由前提而推得一種概然的結論。且於科學為有價值之結論者，亦可名為正確推論，則歸納固推論也，固可視為邏輯也。（參閱所著General Logic PP66—70）其言最為平允，歸納是否為邏輯之一問題，似可依賓盾教授之說而解決。歸納在一種意義上，亦邏輯也。

吾人可視歸納為邏輯，然歸納與演繹間，仍有極大之區別存焉。邏輯而不明此兩者之區別，則於邏輯仍非有真知灼見。欲明此兩者之區別，須先知此兩者之特徵。兩者之特徵明，則其區別自明。今先論何謂演繹或其特徵為何。演繹可簡單的界說為：一種假定若干設準（Postulates）而抽剝其一切涵蘊之歷程。或如賓盾教授所謂：「演繹推論乃對於命題之遞進的判斷或接受，由某某命題而達其所涵蘊之命題。」例如吾人若認甲命題為真，又認甲命題之涵蘊乙命題亦真，則吾人可斷定乙命題為真。蓋依據涵蘊關係之性質，如涵蘊乙命題之命題為真，則乙命題必為不假。此為演繹之歷程，所注意者，在命題與命題間之涵蘊關係，而非命題本身之真假。此甲乙兩命題之本身，或真或假，可以不問，所問者，此甲乙兩命題間是否有涵蘊關係而已，如其有之，則甲真，乙必真。以符號表之：如PUQ真，今P真，則Q真。（P Q代表任何命題，U代表涵蘊。）設有人認：「如月亮是紙造成者，則希特勒能戰勝」為真，（即認此兩命題間有涵蘊關係）又認「月亮是紙造成者」為真，則不能不認「希特勒能戰勝」為真。吾人可不承認前一命題為真，亦可不承認前一命題與後一命題間有涵蘊關係，此為吾人之自由。但吾人若承認前一命題為真，又承認前一命題涵蘊後一命題為真，則吾人不能不承認後一命題為真。演繹所究問者，乃此數命題之遞進的承認或接受而非此數命題

在事實上之眞僞。此爲演繹之第一特徵。換言之，演繹乃純粹形式的，（Purly formal）唯問命題與命題間之形式關係，不問命題本身之眞僞。次則，演繹爲分析的。（Analytical）所謂分析者，指演繹之結論，乃從其前提分析而得，結論之所含，決不多於前提之所蘊。試以熟知之三段論式言：凡人必死，孔子是人，故孔子必死。此「孔子必死」之結論，實已含於「凡人必死」之大前提中。如「孔子必死」之命題爲僞，則「凡人必死」之命題不能眞。在吾人假定「凡人必死」之命題爲眞時，實已假定「孔子必死」之命題爲眞矣。因此有人批評演繹爲丐辭之誖。（Fallacy of Petitio Principii 丐辭）是否爲誖雖成問題，然演繹之爲丐辭，則似無可疑。此爲演繹之第二特徵。又次則，演繹之目的，在顯明或表露命題之涵義，在將一命題所含之涵義表而出之之謂。如在「凡人必死」之命題中，雖已含「孔子必死」之涵義，然其意義尚爲潛伏的，不甚顯明也。及經演繹之推論歷程後，此命題之意義乃較前顯露。此爲演繹之第三特徵。演繹之第四特徵，演繹乃一種證明之方法。（A Method of Proof）所謂證明者，即一命題，由與其他命題之邏輯關係，而使之成爲可信之歷程。吾人之證明一命題，在表明此一命題實由其他命題，以必然之關係而來。例如，吾人欲證明「孔子必死」之一命題，則其方法即在表示此一命題，乃由吾人認以爲眞之「凡人必死」及「孔子爲人」，二之兩命題而來。二命題之需要證明，由吾人不信任此一命題故。吾人能指示此一命題實爲他一吾人共信之命題所涵蘊，則此一命題即已被證明。此固演繹所有事也。末則，演繹之第五特徵爲：如前提不誤，則結論必確。例如，甲命題眞，而甲命題涵蘊乙命題之關係亦眞，則乙命題，除眞外，決不能有其他價值。由演繹所得之結論，不容吾人有懷疑之餘地。蓋吾人可懷疑其前提，決不能懷疑其結論。結論如誤，必在前提。前述「希特勒能戰勝」之結論固可誤，然其誤即在前提也。明此演繹之五種特徵，則對何謂演繹之一問題，即已回答矣。

演繹之特徵已明，則歸納之特徵亦易見。歸納之特徵恰與演繹相反。所謂歸納，簡言之，即從經驗中尋求多少最普遍之原理或概括。或如懷黑德教授（Prof. A. N. Whitehaed）所謂：「由樣本以達全類之推理歷程，即爲歸納」。歸納注意樣本，（Sample）注意特殊，注意命題之實質，其目的在從一羣樣本或命題中，求得合乎此一羣樣本或命題之全類（Whole species）或概括。歸納之於命題，所問者不在命題之形式，而在命題事實上之眞僞。例如，孔子死，孟子死，荀子死……此一羣命題中，有一爲僞，即不能得「凡人必死」之結論。此爲歸納之第一特徵。換言之，歸納乃實質的，而非形式的。次則，歸納志在概括，志在由散實以求通則，雖注意散實之本身，而目標則在綜合散實，而納之於某一概括原理中。歸納之結論，乃由湔提之綜合而得，此與演繹結論之由前提分析而得者，截然不同。故在此一意義上，歸納爲綜合的，而非分析的。此爲歸納之第二特徵。又次則，歸

納目標既在由散實以求通則，則在通則未得之前，此一羣散實可無意義，或有之，亦非吾人所需要之意義，（卽非通則所含之意義。）是求散實之通則，卽求散實之意義。例如天氣熱，見水銀上升，天氣冷，見水銀下降，自其爲特殊之事實言，無甚意義也。然吾人若由上述之事實而得一通則曰：水銀依天氣之冷熱而升降，則其特殊之意義得矣。可見歸納職志全在追求意義或發現意義。(Discovery of meaning）此與演繹在將已有之意義加以表明者，又復不同。此爲歸納之第三特徵。歸納之第四特徵亦與演繹相反。演繹目的在證明命題，在以一命題或數命題而證明另一命題。故演繹需要可靠之命題或前提，然其本身則不能供給可靠之命題或前提。此演繹所需要之前提，雖一部可由直覺而得，由直接之觀察而得，或由界說而得，然大部則自經驗之概括而得，亦卽自歸納而得。無歸納，則演繹失之空。吾人之知識必感其貧乏。此猶如蜘蛛結網，究無新料也。法蘭昔斯培根（Francis Bacon）之反對亞里士多德之邏輯者，其故在此。故有演繹，不能無歸納，以發現比較可靠之前提，而增加吾人之知識。是歸納乃發明之方法（A. Method of Discovery）而已。末則歸納之第五特徵爲，歸納之前提雖眞而結論未必眞。歸納之結論，僅能有極高之概然性，而無絕對眞確性。如吾人每日均見日出於東，因得「日永出於東」之結論。此「日永出於東」之結論，其概然性誠極高，或毫不容吾人之置疑，然日不出於東之可能，仍存在也。仍不能謂絕無可能也。此與演繹之前提眞，則結論必眞者，復立於相反之地位。綜此歸納之五種特徵，而何謂歸納之一問題，亦回答矣。

由是而歸納與演繹間之區別亦明。茲可枚舉其區別如下：

（一）演繹爲形式的，而歸納注重實質。

（二）演繹爲分析的，而歸納爲綜合的。

（三）演繹爲意義之表明，而歸納求意義之發現。

（四）演繹爲證明方法，而歸納爲發明方法。

（五）演繹如前提眞，則結論必眞，而歸納則雖前提眞，而結論未必眞。

通常關於演繹與歸納間之區別，多謂演繹乃由普遍而推得特殊，歸納則由特殊而推得普遍。此言表面觀之，似無問題，但細究之，亦有問題在。此點賀盾教授曾提出疑問。（見所著 General Logic, PP483—4）蓋彼認所謂特殊，如指宇宙內存在之事物言，則演繹決不能推得特殊。誠以演繹目的在規定某一系統內之若干條件。此若干條件，卽爲加入此系統之特殊事物所須滿足者。非謂此特殊事物之存在可由之而推得，更非謂必有特殊事物以適合此等條件也。例如，歐立克幾何學對空間有所規定。凡適合其規定者，卽爲歐立克空間。事實上是否有此種空間，與歐氏幾何學無關係也。歸納則不然。歸納雖亦組織系統，然不先以條件加諸特殊事物，而在先承認若干特殊事物，然後成立系統以適合之。因曰：「歸納之問題，在得一方法以

指示某一系統內之一般條件，適合於一組假定屬於此一系統之特殊事物，同時則不知此系統內所有之特殊事物，即爲此一組」此猶如成立社團然。歸納先假定多少社員，然後成立社章以適合社員；演繹則先立社章，以爲社員加入之條件，而有無社員則不問。演繹與歸納之區別，能以此喻思之，則更明瞭也，

（二）

演繹與歸納之特徵與區別明，可進而敍述章氏之「邏輯指要。」讀章氏書，雖不必讀作者上一段之解說，然能先讀作者上一段之解說，則讀章氏書時，理解自必不同。章氏全書共分二十八章，及附錄六篇。自此二十八章之目次觀之，表面固與普通邏輯教本無殊，但察其內容，則實與普通邏輯教本有一極大之差異。我國自嚴又陵氏介紹西洋邏輯以來，數十年間，國人自撰之邏輯教本，殊乏佳構。非自西洋翻譯，即自東洋抄襲，其能稍有特殊見解者，一爲金岳霖氏之「邏輯」一即章氏是書。金著僅涉及演繹，而未及歸納，然於邏輯本身，頗有新見。章著兼及歸納，雖於邏輯本身少重要之貢獻，然其特點，在能將我國所有之邏輯材料納入於西洋邏輯系統中，使成爲中國式之邏輯教本。其用力之勤，搜羅之富，及其對我國舊籍理解之正確，殆無可倫比。章著之唯一優點在此，坊間邏輯本子，不足與同年語也。

章氏之著是書，目的在證明中土亦有邏輯。自謂：「尋邏輯之名，起於歐洲，而邏輯之理，存乎天壤。其謂歐洲有邏輯，中國無邏輯者，奮言也。其謂人不通邏輯之名，而即未解邏輯之理者，尤妄說也。且歐洲邏輯外籀部分，自亞理士多德以至十七世紀，沉滯不進。內籀則雅理諸賢，未或道及。自培根新具經，此一部分，始漸開發，邏輯以有今日之儀容。若吾之周秦名理，以墨辯言，即是內外雙舉，從不執一以遺其一。惜後葉廢絕，無人，遂爾堙塞到今。吾儕有志以歐洲邏輯爲經，本邦名理爲緯，密密比排，蔚成一學，爲此科開一生面。然語其才力，差足發凡起例而止，成功非所期也。」（見自序）以作者意，章氏是書最成功之一點，即在其能運用本邦名理，爲歐洲邏輯之例證與說明，實前此治斯學之士，所未致力者。作者授邏輯課程數年，所最感困難者，即不易自我國舊籍中得適當之例證。今章氏竟能從舊籍中獲如許之例證，有時且爲極佳之例證，此不獨爲吾人省却不少搜探之勞，且亦確足證明「邏輯之理，存乎天壤，」中國雖無系統完整之邏輯，然決不能謂絕無邏輯。章氏於此一方面之研究，作者最爲佩服，茲隨舉數則，以見章氏解釋舊籍之精審。

章氏釋不容中律，引墨經「不可兩不可」之說，謂此爲不容中律之說明，而駁斥胡適氏之解釋。蓋胡氏認「不可兩不可」爲毋相反律（即矛盾律）之說明，而章氏則認胡氏之說爲此兩律混淆之病。「蓋正負兩賓，毋相反律示不能同時俱存，不容中律示不能同時俱亡。以適之用語詮之，前言正負不能俱眞，即不可兩可；惟後言正負不能俱僞，即不可兩不可也。是不可兩不可者，非毋相反之謂，而不容中律

之謂也。」（原書二四—五頁）作者雖於墨經無研究，然自此「不可兩不可」之一語言其爲不容中律之說明，實至明顯。蓋不容中律者，謂吾人之於命題，不能在正負或眞假二値之外，另有其他價値，亦即吾人不能將眞假二値同時否定之。將眞假二値同時否定即爲不容中律之所禁。反之，毋相反律則謂吾人之於命題，不能將眞假二値同時肯定，亦即對於同一命題不能同時視之爲眞，又視之爲假。前一律指「不可兩不可」，意言眞假二値不能兩不可之也。後一律指「不可兩可」，意言眞假二値不能兩可之也。此稍治邏輯學者所能言，而胡氏不明，寧非怪事。此亦可證胡氏之於邏輯，實遠不如章氏也。

章氏之論三段論式，亦多引墨經爲釋，謂三段論式同墨經所嘗言。彼首引大取篇之言曰：「語經，語經也。白馬非馬，執駒焉說求之。……三物必具，然後足以生。」以語經釋言語之常經，謂「語經與語詳相對，愚辯明義之標題也。曰白馬，曰馬，曰駒，是爲三物。執白馬與馬以明其是非，備兩物爾。無自明理。必訴於第三物曰駒，立爲說以求之，斷語始萌，生之謂也。故曰三物必具，然後足以生。此其結構，全與邏輯三段合符。以是三段論法，亦可曰三物語經。」（原書一五一頁）次引小取篇詁推之言曰：「推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。」謂「所取指媒詞外之兩詞言之，以兩詞俱爲斷案收納，故曰所取。所不取指媒詞。媒詞者『婚媾成而媒退』（此歐洲邏輯家語，偶忘所出）故曰所不取。凡三段式之命脈，全操於所不取之一詞。所取者有與之同，斷即得同歸，其式爲予。故曰，以其所不取之同於其所取者予之。其在他一面，所取者有與之異，斷即得異歸，其式爲拒。故當曰，以其所不取之異於其所取者拒之。墨家著一略一，他資關反」（一五二—三頁）末引墨經「爭彼」之說。其言曰：「經云，辯爭彼也。說云，凡牛樞非牛，兩也，非以非也。辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱當，必或不當。不當若犬。彼，第三人稱，不問而爲中詞之義。墨家以爭彼詁辯，可證外籀邏輯之通體結構，存乎三段中外之理解悉同。查經說全節，共涵三詞，曰牛樞，曰牛，曰犬，是也。試以甲代牛樞，以乙代牛，以丙代犬，甲乙不過兩詞，無以相非，亦無以相是。所爭者丙而已矣。丙之當否，蓋無一定，惟必於內有當，而後甲乙相是，於內不當而後甲乙相非。語道燦然明白，成爲墨辯中樞。」（一五三頁）觀此記節關於墨經之解釋，則知墨經所言自有同於西洋三段論式者。章氏解釋，似非牽强傅會。蓋西洋傳統之三段論式以三命題及三詞台成。見於結論者爲小前詞及大前詞，不見於結論者爲中詞或媒詞。小前詞與大前詞之能發生關係而有結論可得者，全藉媒詞爲介。無媒詞，即無結論。例如「凡人會死，孔子是人，故孔子會死」之三段論式，此「孔子會死」之結論，全由「人」之媒詞爲介而得。蓋以人在死者中，孔子又在人中，則孔子自亦在死者中，可一望而知。設無媒詞爲介，或媒詞與大小前詞之關係不明，即無法獲得結論。此概與墨經「三物必具，然後足以生」「所不取與所取」及「爭彼」之說自極相

同，僅所應知者墨經之所同，但同於亞氏主謂詞式之三段論式，或類的三段論式，而不同於現代命題的三段論式。因命題的三段論式，不必定有三辭，更不必注意媒詞。此則無所謂「三物」或「爭彼」一也。但無論如何，章氏之解釋墨經，則不誤也。（按命題的三段論式，可以甲，乙，丙為三命題，其式如下：甲命題涵蘊乙命題，乙命題涵蘊丙命題，故甲命題涵蘊丙命題。此甲，乙，丙三命題是否僅含三詞，及是否有媒詞為介，可不問也。）

章氏之論內籀或歸納，謂墨經之言「知盡為外籀之事，止動為內籀之事」（原書二七六頁）盡為周延（Distribution）三段論式之媒詞必周延一次，否則無結論可得。止動則不然。止屬久，動屬宇，即時間空間之謂。時空內之事物，無法為盡。可盡者屬演繹，不可盡者屬歸納。經云「盡，莫不然也。」意謂演繹之結論為莫不然。以演繹之特徵，如前提真，則結論必真故。歸納之特徵，則前提雖真，而結論未必真。故說云：「盡，但止動。」意謂止動之事，非莫不然，即非必真也。故盡屬演繹，止動屬歸納。（以上解釋，非章氏原意。作者以己意稍為更易，覺較章氏解釋為佳。不知章氏以為如何？）此點作者認章氏所見亦甚確也。

章氏之論詭辭，所引舊籍例證亦多。其中有一例，最為有趣。所謂狗眾（Argumentum ad populum）之辭，即一種不訴於理而訴於情之辯論。章氏引孟子之言為證。「孟子之攻楊墨曰，楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。夫為我何以即為無君，兼愛何以即為無父，並不詳為理解，輕輕帶過，向下一落，辭等千鈞之重，而曰，是禽獸也，是禽獸也。此全然在聞者感情上下功夫，聖人亦不免。其曰，能言拒楊墨者，聖人之徒也。開口即鉗制聞者，令不得走他條路去，而身分又絕高，人亦樂於從之。狗眾之辭，茲為絕詣。近年漢口演說，登壇大呼，革命的左邊來，不革命的滾出去，正反其道而行之，令聞者無一人敢滾。」（原書三九七—八頁）可見古人論證，極多語辭，得章氏揭而出之，於治舊籍者，裨益非淺也。

章氏是書，關於舊籍之解釋，尚多可述之處，未暇一一枚舉。至關於邏輯本身之理論，則章氏書多依據穀勗孫，（Davison）耶方斯（Jevons）及穆勒諸氏之說，少可述處。惟於邏輯派別，則章氏主張調和心理派之邏輯與形式派之邏輯，而冶為一爐。彼認此兩派，均有所偏。前者至否認公例大法中之不變性，此為一種離心力，離之彌遠。後者為形式張目，欲併應用規範兩邏輯而一之，此為一種向心力，向之亦愈甚。「篤而論之，邏輯之為邏輯，自有其真。所謂真者，並不以表顯之度，偶有輕重左右之不同，中心遂隨而變易。學者必列其所眦，而壟斷之，自謂其真在是，此學者之咎，非邏輯之咎也。所謂楚則失矣，齊亦未為得也。作者於學派不為之祖。本編為邏輯初程，志切指要，而不在偏至。故為之義曰，依據形式，綜覈名實，以正其思。得其兩項，心靈兩派之失可捄。得其後項，數學派之誤可訂。自有兩項，為後項者，不至

於斷。自存後項為前項者，不失之玄思而不墮於玄，斯誠曰正。」（原書十八十九頁）此種企圖是否成功，雖成問題，然章氏見解，似亦有獨到處。蓋偏於實質而忽視形式，固無邏輯之可言，但偏於形式，而忽視實質，誠不免失之玄也。

（三）

章著之優點，略如上述。抗戰中，得此學術上之鉅著，有如空谷足音，彌足珍貴。但自邏輯理論之本身言，是書亦非無可議之處。茲以作者讀後所發生之疑問，提出數點，願與章先生商榷之。

第一，章氏認「邏輯原始要終，整然一體。其先求為例法，不能不取象於自然。求得之後，不能不還印證於自然，以期例法之可復。如是為之，而新例法又生。生生而重相印證，自然中又是一境。如環無端，周而復始。性契之奧難窮，斯邏輯之功無覺。遽爾而從中斷截，謂是此一半甲，彼一半乙，非知言也。」（原書十九頁）此其持論，與美哲杜威之說同。杜威否認邏輯與方法論間有區別，思將形式之理與方法之用，合而為一。謂一切邏輯形式或例法，悉得之於方法中或探究之實施中。邏輯例法，非外乎探究者，亦即非外乎自然之觀察（章氏所謂「取象自然」）而可獲得者。換言之，杜威否認有所謂「先在」（A Priori）之邏輯例法，或不待「取象自然」而得之邏輯例法。以章氏此一段語言觀之，章氏固贊成杜威之說者。茲勿論杜威之說，是否正確（作者固認其為不確，可參閱作者著「杜威的邏輯」書評見本刊第五期）章氏如贊成杜威之說，即不當以「否認公例大法之不變性」為心理派邏輯之病。（原書十八頁）以「一切例法之由取象自然而得者，即自經驗得來，而自經驗得來者皆無「普遍妥當性」亦即無不變性。故在杜威，一切邏輯原理，「終是假定，未為絕誼。」（章氏語）是章氏一方面反對杜威一派「否認公例大法之不變性」之說，一方面又立即承認之。此非自語相違，即依違兩可。章氏對此，似未深思也。

第二，章氏之釋思想律上之同一律，引論衡「人生立形謂之甲，終老至死，常守甲形。如好道為仙，未有使甲變為乙者也」數語謂「凡說明本律精神，誼無更切於此數語者。」（原書二四頁）又謂「此律所賅，在一物之始終不變，不在二物之期於合一。」（原書二六頁）竊！如此解釋同一律，實不明同一律之真義。同一律在此種解釋下，亦極易受駁斥，易受批評者也。須知同一律至少可有兩種解釋，而此兩種解釋皆非志在使甲「常守甲形」，亦非志「在二物之始終不變」。一種解釋，認同一律為說話之意義條件，說話必依同一律而後說話能有意義。例如，我曰：「此花是紅」，則「花」必是「花」，「紅」必是「紅」。若「花」可以不是「花」，「紅」可以不是「紅，」則「此花是紅」之一語為無義。蓋言花必意在花，言紅必意在紅，此「甲者甲也」之形式，乃所以使說話為有意義者。另一種解釋，認同一律為推論之必要條件，志在決定命題之價值，而使推論成為可能

者。蓋推論在由一命題或數命題之眞或假，而推得另一命題之眞或假。如一命題之眞假價值不定，推論即無法進行。如「凡人會死，」眞歟？假歟？「孔子是人，」又眞歟？假歟？若此兩命題之眞假價值不確定，則「孔子會死」之結論，即無法推得。是同一律云者，全在確定命題之價值。其形式當爲，如甲命題是眞，即是眞，或如甲命題是假，即是假。此外，尙有一可能之解釋，即爲張蔭麟先生之解釋。張蔭麟先生認同一律之正解當云：「甲名重宣，示義唯一；假其有實，指實唯一。」或反面言之，即謂：「甲名重宣，不容分示二義，或分指二實。」此其意殆謂：「吾人既認定以甲名示某義或指某實，則以後重宣此名，當亦示前所示之義，或指前所指之實。」（見所著「說同一」一文本刊十七期）若用一名，而前後示義不一，或所指之實不同，斯爲同一律之所禁。自上述各種解釋言，其所謂同一，在說話意義之同一，或在命題價値之同一，或在一名重宣之同一，而決不在事物本身之同一。同一律非自事物本身而說同一。蓋事物本身，何能同一？今日之我已非昨日之我，一剎那後之我，亦非一剎那前之我。所謂「濯足濁流，投足再入，則此水已非前水。」世間事物，刻刻在蛻故變新中，安有所謂不變之同一？同一律又何能保「一物之始終不變？」必欲以「一物之始終不變」說同一，此固馬克思黨言唯物辯證法者之所爲。馬氏志在推翻形式邏輯，故不能不曲解同一律以達其所願。今章氏非同情馬氏者，何爲以此釋之？此作者所不解也。

第三，章氏之論命題，（Proposition）仍依傳統舊說，認命題與判斷（Judgment）爲一物，以命題爲判斷之語言的表現。謂「吾人之論物，於心理言之曰斷，或曰判斷；以文言表之曰辭，或曰命題。」（原書八一頁）實則命題與判斷，究有區別。所謂判斷，乃吾人對命題之一種心理態度，乃肯定或否定命題之一種行爲。所謂命題，乃判斷之客觀成分，乃或眞或假之事物。例如曰：「我信今日天氣好，」或曰：「我疑今日天氣好，」或曰：「我信今日有颶雨。」此三判斷中，第一與第二，有同點，亦有異點。所異者，一爲相信之心理，一爲懷疑之心理。所同者爲相信之對象或懷疑之對象。第一與第三，亦有同點與異點。惟現則所同者爲相信之心理，而所異者爲相信之對象。可見在判斷中，吾人可分別其主觀成分與客觀成分。判斷之主觀成分，即思想者或發言者之心理行爲或態度，如信與疑等。判斷之客觀成分，即此心理行爲或態度之全部對象，亦即被判斷之命題。命題但爲判斷之客觀成分，則判斷與命題之不同可知。故判斷之眞假，不在判斷之本身，而在判斷之對象或命題。在「我信今日天氣好」之一判斷中，此天氣之好否，不依乎我之相信心理，亦即不依乎我之判斷行爲，而依乎天氣之本身，或依乎命題之本身。命題有眞假，而判斷不能謂有眞假。路盾教授嘗曰：「判斷乃一種心理歷程，被判斷者則爲一思想對象，而眞與假之形容詞，則非此心理歷程之形容詞。」通常謂判斷有眞假可言者，實謂『被判斷者』有眞假可言，非謂判斷本身有眞

假可言。判斷本身但能有正確與否之可言。蓋如判斷歷程可影響命題之眞理，則一切心理歷程，亦可影響命題之眞理。以吾人之於命題，不僅判斷之，且常笑之，罵之，疑之，驚之，愛之，惜之。試問此笑罵之諸心態可影響吾人命題之眞理耶？例如吾人莫不信 2+2=4，然吾人之相信與否，豈與此數學命題之眞理有關耶？是命題之本身必有眞假之可能性在，而非吾人之心理態度所能影響之者。命題雖與判斷有關，然命題非即判斷。章氏論命題，而不將命題與判斷加以區別，此亦作者所不能同意者也。

第四，章氏書論綴系處，有涉及東西文明之區別一點。彼謂中文不輒綴系成辭，惟正系爲然，若辭成負式，則非有綴系不可。「且正爲此故，吾國之奇智博辯，率趨於負而不趨於正。以凡命意吐辭，著負爲鋒鋩有物之理，而正號轉在可有可無之列也。」隨引惠施二十一事爲證，旋即曰：「吾敢爲之言曰，希臘哲學思想膠執於正，周秦諸子膠執於負。兩派各取一端，啓示方來，凡東西文明之一畸進取，一畸退守，其屋宿海在此」（原書九一，九二頁）此言作者思之竟日，不得其解。夫東西文明之一畸進取，一畸退守，與哲學思想之膠執於正或膠執於負者，有何關係？即有關係，又何以膠執於正者畸進取，而膠執於負者畸退守？且如作者言之，中國思想果膠執於負，則中國文明似應爲進取的。以負或否定，自黑格爾之說觀之，乃思想進展之動因。黑格爾認否定爲思想完成之歷程。有否定，然後思想有進展。無否定，則思想必停滯於正之一面，而無進展之可言。正不涵蘊其自身之否定，正必永爲原來之正，而不能產生更高級之正。是中國思想如重視負，東方文明必畸進取，方爲正論。今章氏反謂趨於正者畸進取，此作者之所以無法理解者。甚盼章氏有以解釋之也。

以上略舉四點，以示所疑。然章著全部精神集中於我國邏輯理論之闡明，即於邏輯本身之解說有可議處，似不足爲章著全書之病。作者認章氏是書實中國今日學術上極有價值之著作，不惟治邏輯者所當讀，即治其他科學，甚而治中國文學者，尤不可不一讀也。

王靜安與叔本華

繆鉞

海寧王靜安先生爲近世中國學術史上之奇才。無所師承，自闢戶牖，生平治經史古文字古器物之學，兼及文學史文學批評，均有深造創獲，而能開新風氣，詩詞駢散文，亦無不精工。其心中如具靈光，各種學術，經此靈光所照，即生異彩。論其方面之廣博，識解之瑩徹，方法之謹密，文辭之精潔，一人而兼具數美，求諸近三百年，殆罕其匹。（惟汪容甫與王靜安差相近）吾人讀王氏書，非但欽其學識，並隱受其

上種種貢獻，而對於此超特優異之才性，似亦應加以研究。據王靜安自序，謂少治西洋哲學，尤喜叔本華之說，殆不免受其影響。吾近讀叔本華之書，對於王靜安之爲人及其思想見解，更有新悟，爰抒所得草爲此篇。

王靜安對於西洋哲學並無深刻而有系統之研究，其喜叔本華之說而受其影響，乃自然之巧合。申言之，王靜安之才性與叔本華蓋多相近之點，在未讀叔本華書之前，其所思所感，或已有冥符者，惟未能如叔氏所言之精邃詳密，及讀叔氏書，必喜其先獲我心，其了解而欣賞之，遠較讀他家哲學書爲易，（王靜安自序中謂初讀汗德之純理批評，至先天分析論幾全不可解，更讀叔本華「意志及表象之世界」，一讀其思精而筆銳，前後讀二過，再返而讀汗德之書，則非復前日之窒礙。）於是對自己以前所思所感者，益增堅強之自信，而有理論上之根據。其論文譚藝之意見，既多受叔氏濬發，而其對人生之了解及處世之態度，亦深蒙叔氏哲學之影響。當一八一八年，叔氏年甫三十，刊布其名著「意志及表象之世界」（The World as Will and Idea）雖爲時人所漠視，而叔氏自信爲先覺者。果也，至十九世紀後半葉，叔氏之說盛行一時，對於歐洲哲學及文學影響頗巨。叔氏之所自信者，終爲不誣。然能於瀛海之外，萬里之遙，影響一東方超特之才如王靜安者，則似非叔氏始料所及。叔本華與王靜安皆爲近百餘年中西學術史上之奇才，叔本華哲學之影響王靜安，亦爲學術史上之奇蹟，如取而研究之，殆一極有趣味之事也。

叔本華生於一七八八年，卒於一八六〇年，正當十九世紀前半葉，德國承康德之後，哲學鼎盛，名家輩出之時，叔本華雖自命爲康德嫡嗣，而其學乃似教外別傳，與同時諸哲人如黑格爾，費希特，謝林等相較，頗有空谷佳人遺世獨立之概。叔本華近承康德，遠紹柏拉圖，旁搜於印度佛說，遂自創爲一家之言。其所以異於並世德國諸哲學家者，特徵有四。當時諸哲人，其思想淵源純出於西方，而叔本華則兼採佛學，有東方之色彩，此其一。當時哲學上傳統之假定，以爲就根本言，人生乃諧合者，而叔本華則以爲人生乃凌亂憂苦，故持悲觀主解脫，此其二。當時哲人多爲唯理主義者，重理智與概念，而叔本華則兼尊直覺，此其三。當時哲人，其天性率近科學，運思密栗，而文辭質樸，甚至於晦澀難讀，而叔本華則有文學之天才，其文章特爲清美朗暢，飛靈動人，此其四。叔本華早年英發，才氣甚高，而稟性孤僻，與世寡諧，沈憂善感，易傷哀樂，其論述哲思之書中，時有鬱轄之情，孤憤之語，故叔本華可謂詩人式之哲學家，其哲學思想之構成，與其性情亦頗有關係也。

叔本華之爲人及其哲學之特點既明，然後可以進而研究叔氏學說與王靜安之關係。茲先論王靜安文學批評及文學作品得力於叔氏之處。

王靜安文學批評之名著有二，一爲紅樓夢評論，一爲人間詞話。

兩文均有新穎之見解，而其立論根據則多出於叔氏之書。叔氏謂人皆有生活之意志，因此即有欲望，有欲望則求得滿足，實則欲望永無滿足之時，故人生與痛苦相終始，欲免痛苦，惟有否認生活之欲而求得解脫。王靜安即本此理以評紅樓夢，以爲男女之欲爲人生諸欲中之最大者，紅樓夢一書，即寫人生男女之欲，而示以解脫之道。其中人物，多爲此欲所苦。有所欲不遂，不勝其苦痛而自殺者，如潘又安司棋等，非解脫也。賈寶玉初亦備嘗男女之欲之苦痛，其後棄家爲僧，否認生活之欲，是爲解脫。至於惜春紫鵑，自己雖無此苦痛之閱歷，而觀察他人，獲得經驗，故亦能皈依空門，是亦謂之解脫。惟前者之解脫爲自然的，人類的，後者之解脫爲超自然的，神祕的，前者之解脫爲悲感的，美術的，後者之解脫爲平和的，宗教的，故紅樓夢之主人公非惜春紫鵑而爲賈寶玉也。書中敍賈寶玉之來歷本爲一頑石，因一念之誤，墮落紅塵，飽更憂苦，卒至自己醒悟，始能解脫，所以示「此生活之苦痛由於自造，又示其解脫之道不可不由自己求之者也。」又據叔本華之說，分悲劇爲三類。第一類由於奸人之作祟，第二類由於惡運之使然。第三類則既無奸人陷害，亦非惡運降臨，在通常境遇，通常人物，通常關係中交互錯綜，造成悲慘之情事。第三類悲劇價值尤高，此種悲劇可以昭示吾人，不幸之事，並非例外，乃人生之所固有也。紅樓夢所寫賈寶玉與林黛玉之悲劇即屬於第三類，故就悲劇而論，紅樓夢之價值甚高。以上所述，曹雪芹作紅樓夢時雖未必有此意，而王靜安評紅樓夢則未嘗不可作如此想。蓋文學家與哲學家不同，文學家觀察人生由於直覺，知其然而不必知其所以然，其天才之表現在乎描寫之深摯生動。哲學家觀察人生則用理智，知其然而並知其所以然，其天才之表現在乎解釋之精微透闢。莎士比亞並無有系統之哲學思想，而其劇曲中描寫人生則深透博洽，後之評者，可由其中參悟至理，闡發無窮。紅樓夢既爲文學偉著，自應包蘊人生眞理，王靜安所評，亦可稱爲一種抉微之論。近數十年，研治紅樓夢者多從事於索隱與考證，而純從文學觀點論紅樓夢者尚不數數覯，王靜安此文，要不失爲一篇文學批評之傑作，而其見解，則純受叔本華哲學之啓示也。

王靜安人間詞話之論詞，精瑩澄澈，世多喜之，其見解似亦相當受叔本華哲學之濬發，雖不似紅樓夢評論一文有顯著之徵驗，然細讀之，亦未嘗無跡象可尋也。叔本華在其所著「意志與表象之世界」第三卷中論及藝術，頗多精言。叔氏之意，以爲人之觀物，如能內忘其生活之欲，而爲一純粹觀察之主體，外忘物之一切關係，而領略其永恆，物我爲一，如鏡照形，是即臻於藝術之境界。此種觀察非天才不能。人間詞話曰，「自然中之物，互相關係，互相限制，然其寫之於文學及美術中也，必遺其關係限制之處。」又曰，「無我之境，以物觀物，故不知何者爲我，何者爲物。」皆與叔氏之說有通貫之處。

王靜安之文學作品亦多受叔本華之影響。靜安所作詩詞不多，而頗有特色，其中含有哲學意味，清邃淵永，在近五十年之作家中，能

獨樹一幟。靜安自作人間詞乙稿序（此文託名樊志厚，實則靜安自作，）謂其詞「意深於歐而境次於秦，」所謂「意深」者，即指其中含有人生哲理，可見此點亦靜安之所自許也。王靜安詩詞中所蘊含之人生哲學為何，一言以蔽之曰，「極深之悲觀主義，」以為天地不仁，以萬物為芻狗，人生縛於生活之欲，只有痛苦，惟與速求解脫而已。此種思想之構成，初或因靜安本性即偏於悲觀，（王靜安自序謂少時「體素羸弱，性復憂鬱，」）而推波助瀾，使其深信篤守，終身不移者，則叔本華哲學之力為多。叔本華以為人有生活之欲即有痛苦，又以芸芸眾生皆努命於自然，而自然所重者為全種，並非個體，有時不惜犧牲個體以求其全種之蕃衍。舉一例以明之，如叔本華論戀愛以為男女相悅之天性，乃自然所賦以使傳其種類，男子擇配之時，所以喜取明美麗及其健康之女子者，皆以為謀自己之幸福，實則乃陰受自然之支配，欲其所生子女身心健美，而全種可以臻於昌茂，故由戀愛結婚者，其後未必盡皆快樂，蓋初時之相慕悅乃自然所頒賜之一種幻覺，欲借此達到其傳種之目的者，傳種之目的既達，則此幻覺亦滅也。叔本華所論，雖未必盡人生哲理之全，然觀察刻深，持之有故，信其說者，必如大夢初醒，覺人生皆受自然之潛驅默遣，勞悴終生，盡歸幻滅。王靜安殆即有此感，而其天才超妙，又能造極美之意象以達之，如

蠶

余家浙水濱。栽桑徑百里。年年三四月。春蠶盈筐箔。蠕蠕食復息。蠢蠢眠又起。口腹雖累人。操作終自己。絲盡口卒瘏。織就鴛鴦被。一朝毛羽成。委之如敝屣。喘喘索其偶。如馬遭鞭箠。呴濡視遺卵。怡然即泥滓。明年二三月。蠢蠢長孫子。茫茫千萬載。輾轉周復始。嗟汝竟何為。草草閱生死。豈伊悅此生。抑由天所畀。畀者固不仁。悅者長已矣。勸君歇少息。人生亦如此。

浣溪沙

天末同雲黯四垂。失行孤雁逆風飛。江湖寥落爾安歸。 陌上金丸看落羽。閨中素手試調醯。今宵歡宴勝平時。

人生既爾徒勞，快樂盡為幻覺，則惟有抵抗生活之欲以求解脫，而解脫亦終不易得，靜安詩中時發此慨，如「偶成」云，

中夜搏嗜欲。甲裳朱且殷。凱歌唱明發。筋力亦云罷。蟬蛻人間世。兀然入泥洹。此語聞自昔。踐之良獨難。

又如「平生」云，

平生苦意挈盧敖。東過蓬萊浴海濤。何處雲中聞犬吠。至今湖畔尚烏號。人間地獄真無間。死後泥洹枉自豪。終古眾生無度日。世尊只合老塵囂。

蓋有生即有痛苦，

一日戰百慮。茲事與生俱。膏明蘭自燒，古語良非虛。（偶成）

故惟有悲觀而已。

歡場祇自增蕭瑟。人海何由慰寂寥。（拚飛）

靜安詩詞中悲世憫生深婉愴楚之作甚夥，覽者可自得之。吾國古人詩詞，含政治與倫理之意味者多，而含哲學之意味者少，此亦中西詩不同之一點。叔本華哲學思想是否純正，乃另一問題，而王靜安能將叔本華哲思寫入詩詞，遂深刻清新，別開境界。余平日持論，謂在近五十年詩詞作者之中，王靜安應據一重要地位。近人喜言新詩，詩之新不僅在形式，而尤重內容，王靜安以歐西哲理融入詩詞，得良好之成績，不啻為新詩試驗開一康莊。靜安學術貢獻，舉世推崇，其詩才實亦甚卓，所作量雖少而質則精，領異標新，未容忽視。真賞之士或不以余言為誣也。

茲再進而論叔本華哲學影響於王靜安之為人者。叔本華既以人生為苦痛，故貴求解脫。解脫有久暫兩種，暫時之解脫為藝術之欣賞，蓋欣賞藝術時能暫忘其生活之欲也。永久之解脫則為滅絕意欲，與佛家所謂寂滅者相近。王靜安少治文學哲學，所祈嚮者，乃「深湛之思，創造之力，一旦集於吾躬」（自序）三十以後，則漸棄故業，而專力於經，史，古文字，古器物之學，即世所謂「考證之學」此種轉變，雖環境使然，而靜安亦非盡屬被動，其內心或以為治考證亦一種解脫之法，故願從事於此。蓋治考證時，其對象為古文字，古器物，古代史事，遠於現實之人生，亦可以暫忘生活之欲也。吾人何以知王靜安可能有此想法，則由其詞中可推尋而得。其所作浣溪沙詞云，

掩卷平生有百端。飽更憂患轉冥頑。偶聽啼鴂怨春殘。坐覺無何消白日。更緣隨例弄丹鉛。閒愁無分況清歡。

閒愁清歡，皆由於生活之欲，心境寂然，則憂歡兩忘，靜安蓋視「弄丹鉛」治考證為消愁之方，忘憂之地，此詞實乃其深心之流露。然治考證果能使靜安忘煩憂而得解脫乎。曰，不能，非但不能，並增加其內心之衝突而更痛苦。蓋王靜安乃多情善感之人，如從事文學，其感情得盡量發抒，縱使深怨沈憂，憫生悲世，而發抒之後，可得愉暢。故悲觀之文學家如哈代，其作品雖悽哀，其中心非必痛苦。靜安既捨文學而專事考證，疲精殫力於博覽深研，其對象為繁賾枯燥，純用理智思考，而壓抑情感，不得發抒造成內心隱微中衝突之苦。吾人讀觀堂集林，觀其學術論文之精覈深邃，想見戴東原，錢竹汀，王懷祖，程易疇等樸學之境界，而讀至卷末小詞數十闋，芳悱幽咽，淒豔絕世，儼然秦少游晏小山復生，未嘗不驚歎其才氣超人，以為學術史上難能之事，而孰知就人生而論，此種收穫，非盡靜安之幸也。前文所引靜安浣溪沙詞雖以弄丹鉛為可以忘憂，而同時透露情感被抑，漸至冥頑，隱有一種衝突一種不自然之痛苦。靜安又有蝶戀花詞，可以見其心境者，

辛苦錢塘江上水。日日西流。日日東趨海。

此數語託意頗深，錢塘江水，日日西流，而日日東趨於海，可以象徵突之苦。靜安心中蓋隱寓此種痛苦，故見錢塘江水而借以寄興也。

王靜安之自殺，亦應略加解釋。叔本華之哲學雖為悲觀，然並不

殺自殺。叔氏以為自殺乃承認生活之欲，而非否認生活之欲，破滅肉體不足以言解脫，故自殺乃愚拙之行為。王靜安對於叔氏之說既深信篤好，受其影響，則應明此理，何以卒至於自殺乎。曰，王靜安乃詩人兼學者，而非哲學家，對人生雖有深刻之領會，而對哲思並無完整之體系，其尊叔本華之說，亦非對於叔氏整個哲學源流本末，精研深解，洞悉其長短精粗之所在，不過僅取性之所近者欣賞玩味受用之而已。靜安受叔氏影響，常存厭世厭生之心，其治學雖精勤，然就其人生而言，乃畸形之收穫，而非完美之安慰，內心隱微之中，時感衝突之苦。如環境寧謐，無外界特殊之刺激，則靜安亦將安於此枯寂之生活，探索學術之新知。如一旦有特殊刺激，感危難之來臨，則將乏抵抗之勇氣，蓋平日既存心厭世，無意戀生，苟大難將至，則以為不如一死以避之，無須備受艱苦以保存此無謂之生命也。靜安之自殺，當時自有其特殊受刺激之原因，然決不能謂原因僅止於此。蓋吾人如研究靜安之人生哲學，知其惘生悲世，早存厭世之心，其「書古書中故紙」詩曰，

昨夜書中得故紙。今朝隨意寫新詩。長捐饑底終無恙。比入懷中便足奇。黯淡誰能知汝恨。沾塗亦自笑余癡。書成付與爐中火。了卻人間是與非。

詩中借故紙以喻人生，「書成付與爐中火。了卻人間是與非。」隱含殲滅此生，無復顧惜之意。此詩作於清光緒二十九年癸卯，靜安年未及三十，而其心中已潛伏自殺之念，蓋自靜安視之自殺或亦一種解脫也。

以上論叔本華哲學影響於王靜安者已畢。茲再以王靜安為實證，而反觀叔氏之說，亦有可附論者。叔本華哲學雖有獨到之處，然亦多偏宕之點，歐西學人評論已詳，無煩縷述。叔本華「意志與表象之世界」第三卷中論及藝術天才，如王靜安者，不可謂之非天才矣，然以靜安為例，而印證於叔氏之言，頗覺有未盡當者，願舉兩事以明之。

叔本華謂天才與瘋狂相合，凡偉大之天才，率略含瘋狂之成分，舉盧騷擺倫為證，甚至謂曾親至瘋人院中，見瘋人頗有具天才者。按叔氏此論，乃偏見也。謂藝術天才近於瘋狂，其說遠源於柏拉圖與亞里士多德。柏拉圖尊理智而卑想像，重哲學而輕藝術，故稱藝術天才之靈感為「神聖之瘋狂」（Divine madness），蓋謂藝術家能創造極美之藝術作品，故謂之「神聖」，然能創之而不知其所以然之理，仍在若明若昧之中，故謂之「瘋狂」。亞里士多德詩學中謂詩人有瘋狂之氣質，蓋謂靈感之來，詩人忘懷自己，有似瘋狂。柏拉圖含諷刺之意，亞里士多德乃譬況之辭，並非謂天才眞屬瘋狂也。及十八世紀末年，浪漫派興，其人多好為詭言畸行，脫略故常，以表異於世，於是擴大古人之說，自矜瘋狂，自命天才，世人遂亦以瘋狂目之，以為天才眞與瘋狂相合。叔氏蓋亦受此影響，而又踵事增華，持之過當。實則就文學史上觀之，眞正天才，皆神志清明，中國之陶淵明，杜子美，蘇子瞻，

歐西之伯丁，涉士比亞，密爾頓，哥德等均其例證。（英人藍模 Lamb 嘗撰文論「眞正天才之清醒」The Sanity of True Genius ）王靜安天才極高，然極清醒，平日言行，毫無怪異之處，即將自殺之前，仍從容布置無反常之現象。即如盧騷與擺倫雖放蕩不拘小節，然亦非眞瘋狂也。故謂天才率含瘋狂，非至當之論。然有一種事實，似可爲叔氏之說作證者，即在一家世系之中，多瘋狂及神經失常之人，亦往往產生一二天才，求諸史籍，時見此例，叔本華即如是。此中道理之精確解釋，應待諸遺傳學者與心理學者。惟就吾人粗淺之觀察論之，凡屬天才，其腦力之發達必極奇特，而不至於錯亂，瘋狂者其腦力之發達亦奇特而又錯亂，其爲奇特同，而錯亂與不錯亂異，其間相去雖近，而界限甚嚴，一入錯亂之境，天才即失矣。一家世系之中多瘋狂及神經失常之人，證明此家之人有腦力奇特之遺傳性，而常至於錯亂，苟有一不錯亂者，則爲天才矣。故充其量，吾人只能謂天才之神經中稍含病態，不能謂其合於瘋狂。蓋瘋狂則神經錯亂，而神經稍含病態，仍不礙其爲清醒也。王靜安自謂少時性憂鬱，後卒至於自殺，是亦可以證明其心理之病態，然不能謂此爲合於瘋狂也。

叔本華又謂，藝術天才富於想像而短於理智，故往往不長於數學，未有能兼擅此二事者。斯論亦不盡然。蓋此種事實固有之，然非定理也。想像與理智雖相遠，而亦非絕不能相合。如王靜安，就其文學作品觀之，固一極富想像之天才，而讀其學術論文，又充分見其理智之邃密。（王靜安如治數學，亦必極有成就。）一人之身，兼爲詩人與學者，如以叔氏之說衡之，王靜安爲例外矣。然此種例證，不僅王靜安也，求諸中西學術史中，時時遇之，故吾謂叔氏所言，亦未見其爲定理也。

以上所言，非爲叔氏哲學作估價，亦非欲論叔氏哲學對於王靜安影響之良否，乃就學術史上之事實，加以剖析解釋，以爲知人論學之助。抑更有進者，凡學術思想之能開新境而揚光輝，多賴他山攻錯之益。有佛學之輸入，而後有宋明新儒學之產生。晚清西學東漸，其儀態萬方，又遠過於印度佛說，故變新勢不容已。王靜安智力證明，思想穎銳，敏於承受，善於消化，居日本時，粗習西文，略窺西籍，而評論文學，已多新見，擺脫傳統之束縛，能言時人之所不能言，其論述經史，方法精密，態度客觀，才質之美，極不易遘。（王靜安政治思想之頑固，純受羅振玉之影響，乃極不幸且不自然之事，蓋就學術而論，王受羅之裨助，而就思想及爲人而論，王亦受羅之戕賊也。）然王靜安受西學沾溉者究屬有限，其最得力之叔本華學說，在西洋哲學中亦僅別派旁支。假使王靜安於歐西學術能繼續研究，深造自得，洞悉精微，轉而治中國文哲之學，其創獲新知，建樹風氣，非不可能之事。以清新之美才，丁蛻變之嘉會，而未能得發展之良機，盡其最大之貢獻，此吾撰斯篇既竟，所以不能不深致歎惋者也。

科學與哲學

洪謙

（一）

我們如從科學的理論方面而看到自然科學，那麼就不難明瞭牠最後的任務是想將『自然的一切』從概念上和理論上構成一種整個而統一的『世界圖景』（Das Weltbild）。圖景無疑的是為『觀』（anschaulien）而在，所以『世界圖景』是為我們『觀』世界而設，是所謂『世界觀』（Die weltanschauung）的根據。『世界觀』如一般所云，是一個關於哲學的問題，如是科學與哲學的關係就因之而証明了：就是科學給哲學以『世界觀』的材料，哲學則利用這個材料，以建立牠的『世界觀』。

不過一般的哲學家認為科學所給哲學的『世界觀』的材料，並不是已經有所形成，僅待製作，牠非事前有待于哲學在原則上的批評和事實上的選擇不可。在許多哲學概論中『科學理論基礎的批評』和給科學以『哲學的規律』（Die philosophische Disziplin）是哲學最主要部分認識論的任務。僅有根據這個認識論的研究結論，我們才能建立所謂哲學的『世界觀』，僅有由此而建立的『世界觀』，才能得到『哲學的』意義和作用

從這樣的哲學和科學與觀中我們易于想到的就是科學之能有統一的知識或整個的觀念，似乎非有哲學的基礎不可，至于科學本身，則因其研究對象上和方法上的限制，雖然是專門有餘，但甚嫌普遍不足。哲學家能從宇宙而談到人生，從人生而談到倫理思想，社會文化，其深淹廣博，大有無所不通，無所不達之概。但是科學家則雖在同一實際領域之內，仍然不能有所旁通，有所理會。譬如一般研究物理學的，對於化學多不了解，研究天文學的，未必懂氣象學，研究鳥類學的，懂原虫類學的就不多，研究生理學而對於心理學有認識者更少了。『世界觀』既是從一種整個而統一的立場而『觀』世界，是以整個而統一的世界為對象，那麼牠自然不能以如此專門的科學知識為滿足，自然不能不以素稱為『綜合的科學』或『普通的科學』的哲學為其理論基礎了。

（一

雖然這樣『哲學的科學觀』，是一種最普遍的科學門徑，可是牠並不因之而有科學理論上和事實上的根據。科學之所以為科學，就其本質而言牠所有的各部門，各學科，不僅不是分離的，獨立的，而且在原則上牠們非互相的連繫，互相的貫融不可。我們由於不了解科學的知識理論本身和牠的研究方法或設施方面的區別（一）

似是乎認爲科學不是一種統一的實際知識體系或眞理系統，而是一種包含種種獨立的實際知識或實際眞理的綜合體。其實科學將牠的研究範圍分成若干基本學科，將若干基本學科又分成若干的研究對象，並不是因爲有種種不同的實際知識的存在，僅是因爲在科學的研究上和方法比較的經濟與便利，換句話說：科學家將他的研究對象加以分離，加以獨立，僅在科學的研究方面有其實義。這既不是表示有種不同的科學知識，也不是認爲實際上有互不相關的科學眞理。我們在科學全盛時期的今日，雖能見到現代科學研究分門分類的專門和複雜，譬如某一部門的科學研究，皆不知分成若干的研究所：物理研究所有理論物理研究所和實驗物理研究所，在這兩者之下，又不知分成若干的物理研究所，化學研究所有有機化學和無機化學研究所在有機化學研究所之下，因其所涉應用範圍至廣，所以其分類之專門與複雜，更有甚於物理學之研究。其他相似的例子，誠是舉不勝舉，但是現代科學理論在原則上之日漸整個化與統一化，則並不因其研究上的專門和複雜而失去其意義，相反的過去許多不同的科學學科和研究對象，現在竟發連繫起來統一起來了。譬如在科學的理論基礎方面，由於相對論和量子力學與波浪力學的發展，現代物理學從聯合力學與電氣力學中而成了所謂『場的物理學』(Die Feldphysik)了(二)。不僅是在自然科學中是如此，就是自然科學與社會科學的關係也較前爲接近，也不如以前的分離。促成這個自然科學與社會科學的密切關係的，是地理學；物理地理學氣候學植物和動物地理學，與自然科學中的地質學與礦物學生物學諸學科，是如醫學與生理學化學物理學生物學之同樣的不可分離。此外測量學經濟地理學與交通地理學同樣的也不能無經濟學統計學工程學等爲之基礎。還有社會心理學也給自然科學與社會科學的分離性以相當的減少，因爲社會心理學之能解決牠的問題『個性心理學』(Die Individual psychologie)與社會學的理論事實的應用，是根本不能缺少的。

總而言之：科學之爲實際的知識體系，無論其爲自然科學或社會科學都是一種關於實際的眞理系統。關於眞理的本質，作者以前就曾說過『牠是統一的整個的連繫而不可分離的，各種各類的眞理，不是有其事實上的關聯性，就是有其理論中的互相推演性。科學之目的也就是將這個各種各類的眞理從理論上加以統一，從概念上加以組織，以期構成一個整個而統一的眞理體系和科學世界。所以科學之爲科學，在原』上正如石里克(M.Schlick)所言『牠不是一種由許多細木嵌成的木刻，不是一個由許許多多的異類的木所造成的叢林，而是一棵帶着許多不同的枝節和葉瓣之花木。』(三)

(三)

在自然科學中並非無統一的科學知識，並非無整個的自然觀念。相反的，科學之所以爲科學，就是這個關於實際的統一知識和自

然觀念的理論體系一般的哲學家認爲從科學的『世界圖景』而到哲學的『世界觀』必須『哲學的批評和規律』其實他之所謂『哲學的』並不是『哲學的』僅是與科學對立的『玄學的』吧了。哲學與科學事實上不僅無衝突之點，而且在發展上也是互爲因果的，僅有玄學方從另一實際立場和知識概念中而否定整個而統一的科學『世界圖景』，或者說否定純粹哲學的『世界觀。』關於這一點，我們僅須一覽爲西歐精神生活的中心的理論哲學之發展，就不難證明了。

希臘的大哲學家柏拉圖，無論從他的哲學基礎和思想方法方面而言，都是數學和幾何學精神的充分表現。我們似乎還記得柏拉圖曾以學過數學爲入他的『書院』（Die Akademie）的條件。亞里士多德的自然科學觀，一直到中世紀還是爲人所遵守，許多科學概念的構成，和科學問題的發見，也須歸功於他：亞里士多德是西歐科學初期第一位大科學家。被稱爲『近代哲學之父』的笛卡兒是分析幾何的發現者。假如我們一閱他的幾部主要著作，那麼幾乎不辯其爲自然科學的或哲學的著作。斯賓諾莎對於自然科學，尤其是數學的修養，從他的『倫理學』中已充分的表現出來，在他的通訊集中多數的是與當時科學家爲物理學問題的討論，來布尼茲就是其中的一人。來布尼茲無疑是近代最偉大的數學家邏輯學和思想家，微積分是他與牛頓同時發見的，現代數理邏輯的發展不能不歸功於他當時所指示我們的邏輯趨勢。康德更不必說了：他是一位自然科學家，據說他對于自然科學的著作不比哲學爲少。他的哲學系統，事實上是他對于牛頓的物理學研究所得的結論。當代大哲學家懷黑德曾說過：『假如康德不在哲學方面費去許多精力，則他一定成了一位大物理學家了。』

還有大哲學家柏克雷雖是一位主教，但他確能了解自然科學的精神。他的『視的理論』到現在還不失其在生理學和心理學上的根據。就是他在學術上所貢獻的以及最能表現他的思想的，也在于他的哲學方面的著作，而不在于他的神學。休謨雖然對于歷史學有高深研究，但對于自然科學則很少修養。不過他在哲學方面如『因果概念的批評，』『我的批評，』曾未以歷史的因果關係和歷史的個體爲出發點，他所持爲論據的，完全是物理學和心理學的理論事實。休謨的哲學之有現代哲學的意義，主要原因就因其是合乎『科學的，』這是無可懷疑的了（四）。

我們從以上所舉的例子中，就能明瞭某個時代科學的發展，就是某個時代哲學的發展，某個時代的大科學家，就是某個時代的大哲學家：一部哲學史與一部科學的發展史，事實上是不能絕對分離的。但是我們如將科學與玄學爲一比較，同時從科學而看到玄學，那麼玄學則根本不成其爲關于實際的一種知識體系或眞理系統。反之從玄學而看到科學，那麼科學之爲實際的知識理論，僅限實際的

『這一方面』的，是形式的而不是體驗的，是限於感能的而不能『超感能的』(Transzendent)，但是玄學則以實際的『那一方面』為對象，是從體驗上去領會實際而不是從形式上去認識實際，是不限於感能的對象而專以『超感能的境界』為佐的。這個超科學的玄學之是否可能，這個哲學史上，或者說人類思想史上，一個爭辯最烈的基本問題，本文不加以討論（五）。這裏所以提到玄學，僅因指出玄學與科學的對立性是在科學與哲學中間所未有的。因此一種科學的世界觀念與哲學的『世界觀』並無彼此超越的理由，僅有將『哲學的』另以『玄學的』則免不了發生如此的問題了。

（四）

一般的哲學家總認為從科學的『世界圖景』而到哲學的『世界觀』，原則上並非有所謂『哲學的批評和規律』不可，其實科學的『世界圖景』本身就是一種『世界觀』，並非有了『哲學的』基礎而後方成為一種『世界觀』。我們對于『世界觀』的問題之所以有如此的誤解，實因我們對于哲學的本質無正確的認識，所以往往將『玄學的』意義而加諸於哲學之內。哲學之所以為哲學，並不是因其為一種在科學以外，或超出科學的一種關於實際的科學，而是因其為一種說明科學的基本概念的『活動』(Die Taetigkeit)。一切科學的基本概念或命題僅有經過這個『活動』而後方能發見牠的意義或確定牠的意義，所以哲學與科學在原則上的不同點，就是哲學以科學的命題為對象：某一命題應該有怎樣的一種意義，或者他所說的到底是什麼？這是一個典型的哲學問題，至於科學則以某一命題的真假性為對象，其『問題之為真為假自然不能尋自意義上斷定之，最後非有證實（Verifizieren）不可，從徵實上面確定某一命題的真假性，這是科學之為實際的真理體系之唯一任務。假如我們稱哲學亦為一種科學，那麼牠僅是一種『研究意義的科學』，自然科學或所謂科學則是『研究真理的一種科學』了。

假如我們對於某一科學命題的意義則有所確定，或有所說明，那麼我們就已經從事於哲學的『活動』。這樣哲學的『活動』自然不能在科學研究之外而有其意義，牠非在科學範圍內『活動』不可，所以哲學就其本質而言，是不能超出科學或與科學並列，而是屬於科學範圍內『活動』的一種學問。一切科學的精神和內容，最後自然是在於科學的命題所包含的真理的意義，如是『哲學家的活動』為科學中一種絕對不可缺少的『活動』。一般的哲學家的基本錯誤，就是認為哲學不在於科學命題意義的邏輯分析而在於建立與科學命題並列的一種關於實際的哲學命題，或者說他不把哲學視為一種理論的『活動』而將牠視為一種超出科學或與科學並列的一種科學，其次則為所有命題意義的確定或了解在原則上認為能由『解釋命題』（Der Erlauterungsaetze）或定義而說

明的殊不知「解釋命題」本身就無固定的意義，定義亦不能無窮的定義、去，所以藉他們仍然無法得到那個命題應有的意義。一般的哲學家既不知他們有這樣的基本錯誤，自然易於離開了哲學而入於玄學之門，自然易於將「玄學的」意義而加諸哲學本身了。

我們對於哲學本質有了如上的認識，那麼我們就不難了解所謂哲學的「世界觀」的意義。從科學的「世界圖景」而到哲學的「世界觀，」或者一種哲學的「世界觀」之成立，並不是在科學的「世界圖景」之外，還須加以「哲學的批評和規律，」這是一種玄學的看法，僅是我們對於科學的「世界圖景」的意義能有精確的把握；我們應當明瞭牠的應有的邏輯意義之所在，應當知道牠所說的到底是什麼？換句話說：一種科學的『世界圖景』成為一種哲學的「世界觀」所必須的不是所謂新的玄學思想的加入，而是我們對於牠須有澈底的明白的了解。譬如我們「觀」一幅圖畫或一種藝術作品，不了解的人只知其為山，其為水，其為花木，或其為其他的，但是對於牠有了解力的人則不然，他所知的某一種顏色，某一種形式，或某一種位置，都具有一定的意義，都是有所敘述的，有所表現的，都是能互相連繫融貫而成一種整個的統一的作品的。一種科學的「世界圖景」成為一種哲學的「世界觀，」甚至於整個的哲學與科學的關係，也是如此，也僅能如此的解釋。固然我們如一般的哲學家的所為將「玄學的」視為哲學的意義的內容，則又當別論了。

所以石里克曾說過：「一個哲學家欲建立他的「世界觀，」則非以科學的「世界圖景」為根據不可。哲學不能從牠的任意思辨中而建立牠的「世界觀，」牠必須從經驗科學中得來；這樣得來的哲學的「世界觀」對於「世界觀」的偉大意義，決無妨害或損失；因為科學的「世界圖景」在內容上所有的理想性，藝術性，崇高性，浩瀚性，遠非我們的理智或理想所能構成的，所能想像的，所能與其項背的。」

附註

註一　科學家也是屬於科學研究方面的。並不能代表科學或是科學知識理論內的一部分，這是很明顯的。

註二　還有許多其他的例子，請參閱拙著「自然科學與精神科學。」「思想與時代」月刊第十五期。

註三　見同上一文內。

註四　關於其他的例子，請參閱同上拙作。

註五　關於玄學之是否可能一問題，請閱拙作「維也納學派與玄學問題」「哲學評論」第八卷第三期。

一九四三，七，二十，寫成。

但丁神曲的政治背景

田德望

自古偉大的文學作品都以人性爲對象，人性是永久不變的，荷馬（Homer）的史詩，蘇封克里（Sophocles）的悲劇，超越了時間地域的限制仍能深深的感動二十世紀的讀者，就是一個強有力的證明。人性雖然沒有古今中外的差別，但是各時代各地方人類的精神生活和政治環境，却顯然不同；正如一個人從童年到老年，本性根本不變，智識經驗時時增加，環境也屢經改換，因此人生觀和宇宙觀常常在轉變中。詩人由於先知（prophet）般的直覺，固然可以作新時代的先驅，却不能擺脫自己的時代，不能離開當時的文化空氣和政治環境；他所感受的時代精神和他自己的人格共同構成了作品的時代性，所以每個時代的文學雖然都以人性爲對象，而偉大的作品總兼有個性和普遍性。

所謂文學的時代背景，主要的就是當時的文化和政治，文學創作和其他的精神活動一樣，必須以思想爲基礎；但是詩人不像哲學家專以開創新的思想系統爲目的；他的任務是將當時流行的最好思想綜合而具體的表現出來，使成爲「眞」「美」融合的整體，所以每個偉大的作品，無論對於時代思潮是響應是反對，總有文化背景可尋。至於政治背景在文學作品中就沒有這樣普遍；政治因素的濃淡有無，[illegible]作者[illegible]。政治因素在中國文學中比較在西洋文學中更爲普遍。中國詩人多半是實際的政治家，而非單純的藝術家。他們受了儒家思想的薰陶，往往「自比稷與契」以「致君堯舜上」爲最高理想。他們藝術家的人格和政治家的人格本是一個整體，不能分離絕緣，所以作品常有濃厚的政治趣味和鮮明的政治背景，號稱「詩史」的杜甫就是最好的代表。

至於西洋，自從希臘羅馬時代以來，對於詩人就特別重視，以爲他受了神的靈感與默啓，將永恆的眞理昭示與人類，拉丁文稱詩人爲先知（Vates），就是一個證明。西洋詩人生活於有這樣傳統的社會中，自然對自己的藝術就有無限的信心與熱誠，所以多以詩爲終身事業，對於實際政治並不感覺興味。有的偶然參預或涉及，也不過是企圖實現他的人生理想，或增加他的生活經驗，使自己對人性的了解更爲深刻透澈，來作藝術創作的基本。再者，自基督教傳入以後，宗教思想深入人心，成爲西洋文化的主要源泉，許多詩人被這偉大的精神力量引到一個崇高的境界，對於實際政治自然就沒有中國詩人那樣熱情。通常中國詩以世間最普遍最深摯的兩性之愛喻

君臣的關係，西洋詩卻以牠喻人天的關係，從這一點，我們就可以看出中西詩人的最高理想之不同了。

在西洋的偉大詩人中但丁（Dante Alighieri 一二六五年至一三二一年）要算政治理想最高，政治熱情最強的一個，他曾參預過故鄉佛羅倫斯（Florence）的行政外交，後來又寫君主論（De Monarchia）一文，闡明他的大同思想。他的政治家的人格是他藝術家的人格之一部分，政治情操是構成神曲一詩的主要因素。我們如果對於這篇傑作的政治背景沒有清楚的認識，就不能深切的了解牠的意義，也不能充分欣賞牠的宏偉。

但丁是詩人，政治家，同時又是道德家。他既有強烈的政治熱情，又有崇高的道德理想在他看來政治和道德是一貫的，並沒有衝突和抵觸；完善的政治只有道德完善的領袖纔能實現；他所期待的救主不但政治才能卓越超羣，而且也達到世間道德的最高境界：『他（指象徵救主之獵犬）將不以土地與金錢，而以智仁勇為食』（地獄篇第一章一零三至一零四行）因此神曲中判定政治人物的罪，根據的原則表面上往往是政治的，實際上卻是道德的；並且地獄篇區分罪惡的種類，判斷罪惡的輕重，又大都依據亞理斯多德的倫理學，是見但丁裁判世人根本是站在道德家的立場。

我們進一步探求但丁的政治和道德思想的本源，就追溯到他的宗教信仰。他是政治家，道德家，同時又是虔誠的信徒，對於來世永生有不可動搖的信念；他是深入的神秘主義者，卻並不禁慾苦行，忽略現世，專重來世。他以為現世既是來世永生的準備，更該好好度過。地獄篇第二十六章明白指出：人類不能像其他動物一樣醉生夢死的過活；追求智識和道德是人類現世生活的最高目的。要想智識活動充分展開，必須世界長期和平，帝國就是維持秩序的組織，皇帝就是執行正義的權威。要想道德活動充分展開，必須有良好的導師，皇帝的任務是根據哲學的道理，教人履行『謹慎』，『堅忍』，『正直』，『中庸』四德，以求現世的幸福；教皇的任務是根據默啓的眞理，教人履行『信』，『望』，『愛』三德，以求來世的幸福。但丁以洪深的宗教信仰作出發點，將政治，道德，現世，來世，實際，理想融合成一貫的系統，神曲所以令人感覺『體大思精』也未嘗不是由於這個道理。

但丁對於政治既然這樣重視，所以神曲中屢次表現對於現實的悲憤憂慮，對於未來救主的殷切盼望。詩中的人物多半是當時政治上的著名角色。詩人判定這些人物的罪，所根據的固然是道德原則，可是憑藉的事實卻總帶着政治性質。我們可以說神曲一詩就是但丁全部倫理政治經驗的綜合，藉一羣人物和事實表現出來，只是地點由人間移到來世了。

這些人物史事，由於詩人豐富的想像，傳神的筆力表現得非常生動，詩歌不僅長於抒寫普遍的情感，就是敍述特殊的事實，也往往勝於歷史。我們讀唐書記載的安史之變以及吐蕃回鶻的入寇，遠不

知從往而詩中所得的印象深刻鮮明。同樣，但丁神曲敍述當時的史事，往往以寥寥數語，表現出極有戲劇性的一幕：例如淨界篇第二十章僅僅用了六句詩，就把腓力四世（Philip IV）縱人逼宮，毆辱教皇的情景寫出來，使讀者忘了時間空間的距離，恍如身臨其境，而受着深切的感動，詩能再造史事，的確不是空話。不過詩歌所敍的史事，雖然逼眞動人，但總是時代戲劇中的一段；我們要想了解這些史事的意義，還須要對於展開在牠們後面的政治背景有綜合的清楚的鳥瞰。

但丁神曲被批評家公同認爲是綜合中世紀的史詩，我們要講到牠的政治背景應該從什麼時候說起？關於這個問題，從這篇史詩本身的內容，可以得到適當的解答。但丁深自感覺「現實」是他的熱情和信仰想像所由來的本源；他是十三四世紀間意大利佛羅倫斯的公民，他的情感和想像都以此爲出發點；他並且知道一般人都和他一樣的注重現實；歷史和我們之間的時間空間距離愈增加，我們對他的興趣愈淡薄；在選擇『地獄』『淨界』『天國』中的人物史事時，他假如按照時代國土平均分配，結果一定會枯燥乏味，因此他偏重當時和本國。波蘭人克拉孜科（Klaczko）在佛羅倫斯座談（Causeries Florentines）一書裏，曾有這樣的話：『當今的，現實的，十四世紀初年的世界，是偉大的佛羅倫斯詩人的史詩所視爲的唯一目的，一切其他的歷史時代，表現在詩中，只當是偶然的追憶；一切前代事蹟的回溯，只當是插話，例證，點綴，有時純粹是想像或奇想。』我們實際研討神曲的內容，覺得他的話雖然有幾分過火，但是却大致正確。在這篇詩裏，不但基督教以前的時代佔小部分，十字軍戰爭也幾乎沒有反響；封建和騎士制度都不佔顯著地位；從利歐一世（Leo I）到英諾森四世（Innocent IV）那些偉大的教皇，以及教廷和帝國鬥爭中的兩大代表葛利古黎七世（Gregory VII）和亨利四世（Henry IV），都沒有被選爲詩中的人物。歷史敍述的重心，顯然是十三四世紀間的佛羅倫斯，神聖羅馬帝國，和羅馬教廷。從當時的佛羅倫斯說到蒙塔佩爾諦（Montaperti）與堪佩爾狄諾（Campaldino）兩次戰役，「黑」「白」兩黨勢力的消長，過去的偉大人物，十二世紀佛羅倫斯的和平幸福，並涉及一切有關的意大利城市。從當時的帝國說起，務茄斯底年（Justinian）大帝的口，敍述羅馬的光榮，追憶侯恩史濤芬（Hohenstauphen）皇朝的事蹟，斥責哈布斯堡（Habsburg）皇朝忘掉對意大利的責任，並寄托無限希望於亨利七世（Henry VII）。關於教廷，但丁把他所最痛恨的兩個當代教皇，波尼法斯八世（Boniface VIII）和克雷門五世（Clement V）作爲中心人物，再提到不久以前懦弱邪惡的教皇，進而追溯到所謂君士坦丁大帝贈土（Donation of Constantine）以前尚未腐化的教會，這種偏重現實的特徵，在地獄篇最爲顯明，因爲地獄實際就是當時社會的反映，地獄篇的寫作，大致在

實際生活作藍本，從淨界到天國，與世間的關係，逐漸疏遠，這種特徵，隨着境界性質的差異，也漸漸消失。天國篇裏以教會中的人物為主，政治因素退居次要地位。雖然如此，着重現實，的確是但丁藝術上的一個特點。這種表現史事的方法，我們可以名之為歷史透視法，因為神曲敘事，拿當時的社會作出發點，拿當代的人物作中心，再約略按照時間距離的遠近，分配給前代史事以適當的地位，正像畫家寫生時把近景畫得顯明詳細，把遠景畫得模糊簡略一樣。我們在本文裏敘述神曲的政治背景，也本着詩的內容所給的暗示，省略遙遠的時代，而着重十三四世紀間的意大利，帝國，教廷，和佛羅倫斯。

自從西羅馬帝國衰亡後，一直到十九世紀的末葉，意大利在文化方面雖然有光輝燦爛的成績，曾經取得相當期間歐洲文化領導者的地位，但是在政治方面，卻總是支離破碎，不能形成統一的健全的機構，以致長期淪為被動者，受強有力的外族蹂躪宰割。半島南部往往和西西里（Sicily）成一單位，迭次和東羅馬，薩拉森，諾爾曼……的歷史連繫在一起。北部和中部，自從倫巴底（Lombard）王國滅亡後，即便不是實際上，至少在名義上，已失去了獨立的資格，成為北方日耳曼族所建的大帝國之一部分。說來奇怪，這個新興的帝國，還沿襲『羅馬』的名號。原因倒很簡單：羅馬實在太偉大了！她幾乎把古代西方人所熟知的文化世界完全收入版圖，把一向稱為西方文明動脈的地中海作為她的湖泊，開創了規模宏遠，前所未有的大一統局面。又加上羅馬人的天才特別長於法律政治，使這廣大的領域裏，正義伸張，秩序良好，人民享受幸福安樂的生活，得充分致力於智識活動，因先有文化與羅馬同幅員的感覺，好像帝國領土以外，都是荒服蠻域，漫無邊涯的黑暗世界。無怪乎羅馬亡後，她的光榮的史事和傳說，像是莊嚴的殘夢，縈繞着千餘年間西方人的心靈，使偉大的領袖人物，自命為凱撒（Caesar）與古斯督（Augustus）的繼承者，以恢復羅馬帝國為他們的歷史使命。查理大帝（Charlemagne）和奧圖大帝（Otto the Great）前後開創的基業，就是這光榮的夢的部分實現。

這重建的帝國，時興時衰，經歷了無數的變遷，享有一千餘年的壽命。她在歐洲人心目中的地位，隨着時代精神的轉變，和她本身命運的好壞，有天淵的差別，十八世紀啓蒙時代的福祿特爾（Voltaire）曾譏笑她既不『神聖』，又非『羅馬』，並且連『帝國』都算不上。但是缺乏正確的歷史觀念和民族意識的中世紀人，卻當真認為她和奧古斯督建立的帝國是一脈相傳的正統組織。在這一點上，但丁的看法也完全是中世紀的。天國篇第六章茹斯底年大帝敘述鷹（象徵帝國）的偉績時，曾將查理大帝蕩平倫巴底人（Lombards）一事，列在裏面，足見他把這位信仰基督教的法蘭克（Frank）君主所建的帝國，和古代異教的羅馬連繫成一個系統了。但丁也為世間最高的幸福是和平，和平須要靠法律維持，帝國是推

行羅馬法律的機構皇帝就是這個機構的靈魂，在淨界篇第六章裏，他曾以馬喩意大利人民，以韁轡喩羅馬法律，以騎士喩皇帝；馬空有韁轡而無騎士指揮控制，一定頑劣不馴，誤入歧途；同樣，一個國家空有精密的法典而無執行律法的領袖，也必然陷入紛爭混亂的狀態。但丁以爲皇帝的任務，既然是維持和平，引導人類享受現世的幸福，只要能充分接受羅馬的傳統，完成所負的偉大使命，即使出身日耳曼族，也未嘗不可。在本章裏，他固然明白的稱亞爾伯一世（Albert I）爲「德意志人亞爾伯」（Alberto tedesco），但是所斥責的不是他的種族，而是他不盡帝職，荒廢了帝國的花園——意大利半島。

歷史以鐵一般的事實，反駁了詩人空靈的想像，證明意大利不是帝國的花園，而是她的致命的礁石。在這個半島上，皇帝的威權，遇到一個更有普遍性的勢力——羅馬教會，這個組織繁榮於西羅馬的廢墟上，比起帝國來，不但歷史悠長，而且更名符其實的繼承了古羅馬的傳統，當中古前期，西方世界進入漫漫長夜一般的『黑暗時代』（Dark Age），教會是文化遺產的保管者，是新興民族的導師，是長期變亂中僅存的淨土，是大一統之局破壞後，西方人所公認的唯一中心。教會不僅在組織和制度方面，取法古羅馬，她的精神勢力，這種權威，竟能逐漸伸展至羅馬兵威未及的地域——如斯堪狄那維亞（Scandinavia）和愛爾蘭，使她儼然成了西方世界的主宰。教會的領袖，從羅馬主教的地位，變成惟我獨尊的教皇，被視爲聖彼得的繼承者，和耶穌基督的人間代表；以這個資格保管着天國之門的鑰匙，掌握着中世紀人最關心的靈魂得救問題的最高權威，担負着貫通『人』『天』『現世』『來世』的神聖使命。這樣偉大的精神勢力，自然而然的變成了政治勢力，和世俗的政治領袖及政治集團，發生複雜的關係：合作，利用，衝突，鬥爭，充滿了中世紀史，偉大的教皇如葛利古黎七世和英諾森三世，曾堅持教會高於國家的理論，折服了當時强有力的君主。

在教會和帝國間的長期鬥爭中，意大利半島是當然的戰場，因此所受的災禍也最爲慘烈。再遠且不必講，十二世紀中葉到十三世紀中葉百餘年間，半島的和平就犧牲於教皇和侯恩史濤芬朝的角逐中了。鬥爭的主角既是中世紀人所公認的兩個最高權威——教皇和皇帝，鬥爭的範圍以及牽動的勢力自然非常浩大。在這兩顆燦爛的恆星四周，各有許多衞星環繞，形成了兩個壁壘分明的黨派：一個號稱「貴爾弗」（Guelf）一個號稱「吉伯林」（Ghibelline）。這兩個名稱本指十二世紀德國敵對爭雄的兩個集團，原文爲『維爾弗』（Welf）和『維伯靈』（Wibeling），傳到意大利後，不但讀音轉變了，而且隨着時勢的變遷，以舊瓶裝新醴，包涵了與前不同的意義：「貴爾弗」指擁護教皇的黨派，「吉伯林」指擁護皇帝的黨派。但這只是就大體而言，實際上雙方的宗旨和目的並非

這樣單純在冠冕堂皇的主張中羼和了不少的私人利益在忠君護教的鬥爭中發洩了不少的家族仇恨。這兩黨勢力的伸張非常普遍持久；不僅當時意大利各城市有「吉伯林」「貴爾弗」的區別，就是同一城池的市民也往往分成兩個陣線，互相仇視攻擊；這種不幸的局面一直到鬥爭的原來主角兩敗俱傷，相繼失勢之後，還仍然存在。

教會和侯恩史濤芬朝的長期鬥爭，恰好在十三世紀正中（一二五零年）發生了一個有利於教會的轉變：這年教皇們的可怕的對手腓德烈二世（Frederick II）死了。這位偉人雖然因信邪說，被但丁列入第六層地獄受苦，但這只是就他的基督教徒的身分而論；他的軍事和政治才能，以及對於文藝學術的提倡，都博得詩人的讚美。論俗語（De Vulgari Eloquentia）一文中，稱他的宮廷為當時的文化中心。地獄篇第十章又講他是「值得尊敬的」君主。腓德烈死後十六年（一二六六年），他的兒子西西里王曼弗雷德（Manfred）在悲鸞溫圖（Eenevento）被教皇召來的安茹伯爵查理一世（Charles the first of Anjore）擊敗，英勇的戰死，意大利南部和西西里落入查理的手中，這件悲壯的史事，由於淨界篇第三章曼弗雷德哀婉的自述，更能震動後世讀者的心弦，二年以後（一二六八年）殘留的青年王孫康拉丁（Conradin）又被查理俘殺。偉烈的侯恩史濤芬朝從此斷絕；隨着這個皇朝的顛覆，帝國的偉大時期也告了悲壯的結束。從康拉德四世（Conrad IV）去世（一二五四年），到哈布斯堡伯爵魯道爾夫（Rudolf of Habsburg）當選（一二七三年），十九年間，皇位空懸，史家稱為「大虛位時期」（Great Interregnum）。此後，皇帝的威權，一代不如一代。魯道爾夫和他的兒子亞爾伯都因無心顧及意大利半島，受了詩人激烈的斥責和詛咒。反之，自從侯恩史濤芬朝滅亡後，教會的威權却逐日增高。十三世紀後葉曾出現了許多卓越的教皇，在事業方面，他們的成就固然沒有葛利古黎和英諾森那樣偉大，但是論到實際才能，或許並不遠遜，就中抱負最高，野心最大，聲名最著，失敗最慘的一個就是和但丁的政治生活最有關係的波尼法斯八世。

波尼法斯出身羅馬豪族，精通教會法和民法，一二九四年被選為教皇，卽位後堅持教會高於國家的理論，極力擴張教權，希望造成政教合一的神權（Theocracy）世界。為實現他的野心起見，他不惜濫賣聖職，以斂資財，並且於一三零零年在羅馬舉行『大赦節』（Great Jubilee），凡是到『永恆之城』來巡禮的，都能得到完全赦罪的好處：他的用意，一方面是藉此誇耀自己的威權，使一般人對教會更加敬畏；一方面却想獲得經濟繁榮，國庫充裕的實惠。根據當時的歷史家約翰維拉尼（Giovanni Villani）的記載，除了羅馬本城的居民，和路上來往的巡禮者，羅馬城中常有二十萬人參與盛典，地獄篇第十八章有一段詩句，證明但丁對於這次空前大典曾

經親眼見到，並且印象極深。波尼法斯既有推行神權制度的野心，無時不想藉機干涉俗事。一三零零年亞爾伯帝尚未加冕，他借口帝國空虛，打算以代理的資格兼攝帝權，統治塔斯堪（Tuscany）全境，干涉佛羅倫斯的內政。就在這一點和但丁的政治生活發生了直接關係。

提到佛羅倫斯，我們就會顧名思義，想像出一座優美的「花城」（拉丁文『佛羅倫齊亞』Florentia 即花城之意。）但丁嘗稱他的故鄉是『羅馬最美而知名的女兒』，足見佛羅○斯在當時意大利的城市中，佔有極高的地位。但是古語說過「羅馬不是一天建成的」，佛羅倫斯的繁榮也是長期經營的結果。但丁在天國篇第十五十六兩章中，曾藉他的高祖卡恰貴達（Cacciaguida）的自述，說到十二世紀城裏風俗如何純樸，生活如何安樂：「斐歐倫薩在古垣之內安居，質樸而純潔。」這幅靜穆幽閒饒有牧歌韻味的圖畫，與其說是忠實的歷史寫照，毋寧說是詩人因對當時不滿而將理想的黃金時代寄托在以往了。雖然如此，卡恰貴達時代的佛羅倫斯的確比但丁時代的佛羅倫斯，要落後很多。十二世紀初年，這個城市面積頗小，人口也很稀少，隸屬於塔斯堪女伯爵瑪蒂爾黛（Countess Matilda of Tuscany），後來屢經變遷，不僅成為一個自主的城邦，並且進一步制服了附近的諸侯和地主，侵佔了鄰邦不少的領土，一天一天的強大起來，終於獲得塔斯堪的霸權。這種向外擴張的政策，顯然受了經濟繁榮的刺激和支持。佛羅倫斯的市民擅長工商理財，織成的布馳名全歐，經營的銀行貸款與教皇和各國君主，這樣雄厚的經濟實力，自然而然的促使她積極向外發展，形成一個強有力的政治單位。

但是這個城邦的內部，卻常常陷於動搖不穩的狀態。十三世紀普遍各地的「吉伯林」「貴爾弗」之爭，在這裏鬧得雖不太久，卻非常尖銳劇烈。起初兩黨的勢力互有消長：一二四八年「吉伯林」黨得到腓德烈二世的援助，擊敗「貴爾弗」，驅逐他們出境；一二五一年「貴爾弗」黨人返回佛羅倫斯，「吉伯林」又被放逐；一二六零年「吉伯林」領袖法理納特(Farinata)聯合西耶納（Siena）城的軍隊，在蒙塔佩爾諦（Montaperti）之役，大敗「貴爾弗」軍，屠殺甚慘，阿爾比亞（Arbia）河水流般紅。法里納特凱旋故鄉，放逐敵黨，可是他的愛國心畢竟勝過偏狹的黨見：當戰後塔斯堪的「吉伯林」黨一致主張剷平佛羅倫斯的時候，他獨堅決反對，這座名城纔得保全。但丁對於此事非常感動，在地獄篇第十章把法里納特的偉大人格和義勇的行爲極力表揚；「他挺胸仰面昂然而起，彷彿對於地獄極端輕視」，兩句詩好像寫意畫筆一般，傳達出全副的英雄氣概。這種角逐的局面，直到一二六六年悲讒溫圖（Benevento）之戰，「貴爾弗」黨得到決定性的勝利時，纔暫告結束。二十年後（一二八九年）佛羅倫斯的「貴爾弗」軍，又在堪佩爾狄諾（Cam-

Pal-dino）擊敗了阿來佐（Arezzo）城的「吉伯林」軍。充分報復了蒙塔佩爾諦一役的仇恨。青年的但丁曾親身參戰，在淨界篇第五章蒙泰斐特洛伯爵邦康泰（Buonconte da Montefeltro）的自述中，追憶當年戰場的形勢。

可是多事的佛羅倫斯並未因此得到長期的和平。「統一」在這裏不是常例，而是例外。「貴爾弗」戰勝敵黨，獨得政權之後，不久又分裂成「黑」「白」兩派。「黑黨」（Neri）以竇納諦（Donati）族爲首，「白黨」（Bianchi）以柴爾其（Cerchi）族爲首，各有豪族黨羽附和，互相仇視，造成從前「吉伯林」「貴爾弗」對峙的狀態。這劍拔弩張的黨爭，帶着相當鮮明的社會背景；大體說來，黑黨代表的是舊有的封建貴族，白黨代表的是新興的工商階級。前者心胸高傲，而遭遇凋寒，想依附教皇，以求恢復昔日在社會上的領袖地位；後者掌握着雄厚的經濟力量，想維持城邦的獨立自由，不願意任何外力干涉。這種政治主張自然使教皇對白黨非常憎恨，暗中總在替黑黨撐腰，希望有一天將他們完全推翻。

黑白兩黨的對峙，不僅使城邦生活緊張不安，並且在一三零零年五月竟至發生械鬥流血的事件。同時又因工商發達，經濟繁榮，一般市民醉心物質利益，喪失了以往的美德。所以無論在政治上或道德上，佛羅倫斯都遭遇了嚴重的危機。就在這個緊要關頭，但丁抱着崇高的理想，開始他的實際政治生活。一三零零年夏季他當選爲六執政官（Priori）之一，任期兩月。在職時間，他爲應付當前的嚴重局勢，並求實現長期的和平起見，曾放逐黑白兩黨的領袖多人，連他的至友，詩人貴都卡瓦爾堪諦（Guido Cavalcanti）也在其列。但是他維護正義的苦心，愛好和平的熱誠，所得的結果，並非城邦的長治久安，而是自己永久從故鄉的懷抱中放逐！這不幸事件的發生，要追溯到波尼法斯的野心和陰謀。

總觀一三零零年至一三零一年的政局，白黨顯然較佔優勢。他們曾得到但丁的贊助，抵抗住受教皇支持的敵黨。一三零一年秋，法蘭西王的弟弟瓦洛伯爵查理（Charles of Valois）率軍南下，教皇乘機委他爲塔斯堪宜撫使，派他前往佛羅倫斯，名義上是調停黨爭，實際上是扶助黑黨，奪取政權。他的陰謀完全成功：查理於十一月入佛羅倫斯，可巧但丁已於十月間奉命赴羅馬談判，白黨應付失策，政變不久爆發，純粹的黑黨政府成立。但丁被判巨額罰金，流戍邊疆二年，和永久剝奪公權的處分；列舉的罪狀是利用公款，破壞和平，反對教皇，拒抗查理（一三零二年一月廿七日的命令）。但丁並未在限期之內交納罰金，聽受審判。三月十日第二道命令宣布如果他被政府俘獲，定受火刑焚死。從此但丁永久離絕他所愛的故國，如同波上落葉，天際浮雲，隻身飄泊異鄉，直到晚年纔在拉文那（Ravenna）城得到渴望的安息。

這位孤獨的逐客，在長期的飄泊中，親自嘗試出「他人的麵包

滋味多鹹，他人的階梯上下多難！」這境遇對於他那高傲的性格眞是難忍的痛苦。時光一年年的過去，鬢髮已蒼白，還鄉仍無望，我們的詩人越發思念當年忍痛「捨去的最心愛的一切」。神曲中每逢提到他領洗的聖約翰洗禮堂，總是流露出無限的渴想與感慨。這樣迫切的鄉思，使他的羈旅生活，加倍的痛苦。「痛苦莫大於愁中追憶樂時，」這的確是但丁從實際經驗中體會出來的至理。

他深深的感到故鄉的可愛，而故鄉的市民卻是那般可恨：佛羅倫斯好似一個羊圈，詩人自己是一隻羔羊，昔日常常安睡在那裏，如今却被一羣互相殘殺的豺狼，驅逐在圈外了。這些市民彼此敵視仇災，並非爲着任何崇高的理想，而是受了「貪」「妒」「傲」三種情慾的驅策。神曲中常常强調的指出道德低落是釀成佛羅倫斯政治糾紛的主因。但丁愛國心太强，因此對於故鄉的腐化，格外痛心；但不幸遭受放逐，處於愛莫能助的地位，所以淨界篇第六章纔那樣用盡反語，譏刺，哀憐，嘆息去責備佛羅倫斯。他沉痛的將這個政局不穩，法律，風俗，幣制，官制，常常變更的城邦，當作一個臥在床上不能安息，想藉翻身轉動來避免苦痛的病人。

但丁的流放，一方面增强了他的愛鄉心，一方面却無限的擴張了他的眼界。以往他只是佛羅倫斯的公民，所抱的政治希望，也不過在求本城的和平與幸福。如今過着飄泊無家的生活，纔清明的感覺自己是意大利的公民，進而是世界的一分子。於是他的目光也就從小小的佛羅倫斯和塔斯堪那（Tuscany），展望到四周廣大的世界。最使他關切的自然是當時的意大利。他從純粹中世紀的觀點，當然認爲這個半島是神聖羅馬帝國的一部分。但是却同時堅持號稱「永恆之城」的羅馬，是帝國的中心。意大利是帝國的花園，應該自成一個政治單位。在這一點，但丁神曲的確是意大利民族意識覺醒的國家觀念開始的呼聲。這位愛國詩人目覩衰微的祖國，不禁發出哀音感嘆：意大利是失去自由的奴隸，是愁苦的逆旅，是大風雨中沒有舵夫的扁舟，從昔日萬邦領袖的女主，竟淪爲一個卑賤的妓院！（淨界篇第六章），這樣屈辱的地位，完全由於長久的普遍的內亂；但是追本溯源，無窮的內亂，還是皇帝棄權，教皇干政所生的惡果，所以神曲中强調政教分明的原則，以矯正當時的積弊。

在淨界篇第六章和君主論裏，但丁特別指出教皇和皇帝的權威，都是直接受於上帝，互相獨立的；天賦於他們的任務和活動範圍各不相同，實在沒有爭執敵對的必要。無奈教皇中像波尼法斯之流，醉心物慾和世俗威權，妄想政教合一，不知牧杖（象徵教權）和寶劍（象徵帝權）落入一人之手，就失了互相督責的作用，難以完成所負的任務。受領導的人類，看見教皇還如此孜孜爲利，當然變本加厲的追求物慾，不計其他，就這樣不知不覺的「失去正路」，誤入「幽暗的森林」，徬徨迷惘，不能以自力獲得光明之境。所以但丁不備在淨界篇第十六章概括指明「領導不善，是世界所以變壞的原因

」並且在天國篇第二十七章託口首代教皇聖彼得，激烈斥責當代各教皇的罪惡以及整個教會的腐化。

波尼法斯對於世俗權利，無限貪求，不僅使當時的人心陷入罪惡的深淵，並且因此屢次和各國的君主衝突，終於遭受了逼宮被辱的奇禍，在教皇雖是自食惡果，對於教會的威權，却是嚴重的打擊，虔誠正統的但丁，認爲這是千古未有的慘變，非常激昂憤慨。他雖然痛恨波尼法斯的行爲，在這位教皇未死之前，就預定他的靈魂在第八層地獄裏受苦，同時却把名位和個人分得非常清楚；教皇是聖彼得的繼承人，基督在人間的代表，個人行爲固然可以批評指摘，名位尊嚴却神聖不可侵犯。因此在淨界篇第十章假託法國嘉培王朝（Capetian dynasty）的遠祖之口，嚴詞聲討腓力四世，斥他縱使屬下逼宮之舉，爲侮辱基督的罪行；自從這幕慘劇發生以後，腓力的威權，更能操縱教會，受他支持而當選的克雷門五世，竟於一三零五年將教廷遷到法國南部的阿維娘（Avignon）越發處處受法國勢力的挾制，從前的威望幾乎掃地無餘，史家稱爲一「巴比倫的俘虜」時期（Babylonian Captivity）這更是但丁最感痛心疾首的鉅變，在地獄篇第十九章稱克雷門爲行爲醜惡，無法無天的牧人，在淨界篇第三十二章又拿一個妓女和巨人調情的醜態，寓言當時教廷和法國王室的勾結，還足表示詩人極端的震怒。

這些空前鉅變，好像層層的烏雲，密集在十四世紀初年的太空，使但丁感覺人生的旅途，格外黯淡艱苦。但是時代的風雨，終不能動搖他對於未來的信念：天心平善，遲早會遣救主降臨人間。一三一零年命運果然向他微笑了，新選的皇帝亨利七世（Henry VII）受克雷門五世的贊助，預備着執行帝權，撥亂反正的企圖南巡來意大利加冕。這個消息，好像杲杲朝陽，衝散了天際的愁雲，但丁感覺期待的救主已經降臨，和平就要實現，很興奮的用拉丁文寫了一篇告執政者及民衆書，催促他們趕快起來擁護亨利。不幸這篇書信，雖然表現出先知一般的熱誠，終不能破除固執的黨見；佛羅倫斯領導一「貴爾弗」黨，公然起來反抗，但丁對此當然非常憤怒，一方面致書故鄉的市民，嚴詞斥責他們違抗帝命；一方面以愛好和平的塔斯堪人士名義，上書皇帝，催請從速進軍討伐叛逆的佛羅倫斯。但是這一切的熱望，終是徒然！亨利七世的武俠精神和崇高理想，敵不過實際環境的阻力：拿波里王羅伯（Robert of Anjou），領軍羅馬，阻止他在聖彼得教堂加冕，教皇克雷門也不顧信義，改取敵視態度，長圍佛羅倫斯終未能下，經過種種挫折，威望實力，都大不如前，一三一三年正要揮軍南征拿波里時，忽然病發，死於邦康溫圖（Buonconvento）地方。但丁這場和平統一，重返故鄉的美夢，也隨着亨利的死，完全消逝了！意大利依然是紛亂的國土，詩人仍舊是流浪的逐客；他目視現實的黑暗，對於亨利的哀運，更加痛悼，因此在神曲中執行「詩的正義」（Poetic justice），預先爲他在天國保留一個座位，以補償他

在人間的不幸。

我們不難想像，這次的失望對於暮年飄零的詩人是多麽嚴重的打擊！但丁不像佩特拉克（Petrarch）和一般的意大利作家，完全站在「文人」地位談論政治，政治只是一種興趣，並非强烈的熱情；他對於政治的熱心純粹是站在「人」的立場，政治情操是迫切的戀愛，是形成他全部人格的主要因素；因此政治理想不能達到時，當然感覺到嚴重的痛苦，可是他雖然受了這樣的打擊，卻依舊巍然直立，「如同堅固的塔，不讓巔頂被風搖毀，」並未像屈原那樣形容枯槁，顏色憔悴，終於「從彭咸之所居，」懷石自沈。堅強的性格和湛深的宗教信仰支持着這位被放逐的詩人，使他雖在極端失望中不致絕望，使他對於未來仍然感覺樂觀，對於天命仍然堅決信賴；雖然神曲中偶而詰問上帝爲何不見人間的黑暗（淨界篇第六章一一八至一二零行），卻是激於愛國愛人的熱誠，並非真正懷疑天道不公，有傷造物的意思。他根據默啓的眞理和歷史的事實，相信上天決不會讓教會和帝國永遠腐化衰敗下去。人類的過失，雖然深重，上天的懷抱，卻異常寬廣，終有重遣救主，使這兩個神聖組織恢復正常關係的一天，那時世界和平即可實現，因此在天國篇常常流露着無限希望。他的政治思想和觀點，完全是中世紀的；他的時代雖然已是世界主義的尾聲，國家主義的開場，然而宗教信仰尙未動搖，中古傳統尙未解體，所以纔有他那樣偉大的烏托邦之夢。他的史詩正好是這偉大時代的總結，這莊嚴理想的表現。現在中古時代早已過去，帝國與教會，「吉伯林」與「貴爾弗」之爭，已成陳跡，而這莊嚴宏偉的神曲，卻戰勝了時間的侵蝕，新穎動人不減於六百年前。芬芳的花早已謝了，釀成的蜜卻永久甘美！

古代學術和古代文化

錢穆

孔子以前的古代典籍，流傳至今的並不多。舉其最重要者只是尙書，詩經，和易經三種。尙書裏保留着不到二十篇商周兩代重要的政治文件。（尙書分古今文兩種本子，古文尙書出於後人編纂與僞造。今文尙書亦不盡可信，即如堯典禹貢等大概皆是戰國以下之作品。）最早的應該算般庚三篇，大概在西元前一三〇〇年左右。其較更確實可信和明白可讀的，則都屬於西周時代。這都是考證中國古代上層統治階級宗教觀念和政治觀念的上好史料。大體上他們是常抱着一種敬畏而嚴肅的心情的，他們敬畏上帝，敬畏祖宗，敬畏民衆的公共意志。他們常不敢放肆，不敢荒淫逸惰，他們相互間以嚴肅的意態敬誠着。無論同僚的君臣，或兄弟父子。他們雖很古就統

治着很大的土地和很多的民衆，但大體上，他們永遠是小心翼翼。這是中國政治上最古的風範，影響後世十分深切。

詩經的年代較後於尚書，韻文出現較散文為晚，社會民間的文學性的作品較後於上層統治階級的政治性和歷史性的文件，這也可代表說明中國文化之一個特徵。詩經是中國文學最先的老祖宗，中間有不少當時民間的歌詞，被採收而保存了。這裏面全部是些極優美極生動的作品，後代的中國文學，全部從此演生。全部詩經共歛約三百首。其作品年代則自西周初年下迄春秋魯宣公時，約包括著五〇〇年的長時期。(西元前一一〇〇——六〇〇)在這三百篇詩中間，雖有許多宗廟裏祭享上帝，鬼神和祖先的歌曲，但大體上依然是嚴肅與敬畏的心情之流露，牠亦有一種神人合一的莊嚴精神與宗教情緒，但却沒有一般神話性的玄想與誇大。中間雖亦有許多記載帝王開國英雄征伐的故事，但只是些嚴格經得起後代考訂的歷史描寫，他亦附隨有極活潑與極眞摯的同情的想像，但絕無像西方史詩般的鋪張與荒唐。中間雖儘有許多關涉男女兩性戀愛方面的，亦只見其自守於人生規律以內之哀怨與想慕。雖極執著與誠篤，卻不見有一種狂熱情緒之奔放。中間亦有種種社會下層以及各方面人生失意之呼籲，雖亦極悲痛極憤激，但始終是忠厚惻怛，而不至於粗礪與冷酷。所以說國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂。又說，哀而不傷，樂而不淫，又說溫柔敦厚詩教也。這些全是指陳出在詩中間透露出來的人心的一種境界，一種極眞摯極誠篤而不偏陷的境界。孔子曾說，「詩三百，一言以蔽之曰思無邪。」正是指着這種境界——這種人類情思之自然中正合乎規律而不至放肆邪僻的境界——而說的。我們可以說，詩經是中國一部倫理的歌詠集。中國古代人對於人生倫理的觀念，卻自然而然地由他們最懇摯最和平的一種內部心情上歌詠出來了。這裏文學與倫理凝合一致，不僅為中國全部文學史的淵泉，卽是完成中國倫理思想最大系統的儒家思想，亦大體上由此演生。孔子日常最愛誦詩。他常教他的門徒學詩。他常把詩禮並重，又常並稱禮樂。禮樂一致，卽是情感與規律的一致，文學和倫理的一致。孔子學說，只是這一種傳統國民性之學理的表達。再則詩經三百首，大體上全是些輕靈的抒情詩，不須想藉像史詩戲曲小說等具體的描寫與刻畫，只用單微的直透心靈的辦法，把握到人類內心之深處。這一點又是表出了中國傳統文學與藝術之特性。中國史上文學與藝術界之最高表現，永遠是這一種單微輕靈直透心靈。我們可以說，中國民族是崇尚實際的，因此政治性與歷史性的散文早已發展成熟了，而後始有抒情的文學出現。而這一種文學，因為要與崇尚實際的國民性相調劑，因此其精神是依然實際的，以倫理為中心，而其形式則極為空靈極為單純。要瞭解中國人此下發展的文學與藝術之內部精神，及其標準風格，我們應該先從詩經裏去探求。

第三部孔子以前的經典為後代尊重的是易經。易經裏的十傳，

假出於孔子以後。但周易上下篇，則應當孔子以前的原本。這本來是當時一部占卜人事吉凶用的書。但中國後代的人生哲學，却由此淵源。這部易經有些方面也很像詩經的。占卜人事吉凶，亦屬人生實際而卻用幾個極簡單極空靈的符號，來代表着天地間自然界乃至人事界種種的複雜情形，而且就在這幾個極簡單極空靈的符號上面，中國的古人想要即此把握到宇宙人生之內祕的中心而用來指示人類種種方面避凶趨吉的條理，這豈不是和詩經是一樣的又着實而又空靈嗎？但亦用的是單微直湊的方法，中國的易經，本可說是中國的一部哲學書。但同時又可說是中國的一件文學作品或是藝術作品。中國哲學與中國文學藝術一般，既重實際，又想擺脫外面種種手續與堆砌，而用空靈單純的方法直入深處。這亦是中國文化之一種特徵。

現在把易經的原始理論約略敍述如次。

人事儘可能的繁複分析到最後，不外兩大系統。一是屬男性的，一是屬女性的，人事全由人起，人有男女之別，無論在心理上生理上均極明顯，不能否認易經上便把「⚊」代表男性「⚋」代表女性。但一畫不能變化，乃增而爲三，成爲「☰」與「☷」代表一種純男性與純女性。又有「☳☵☶」代表偏男性，「☴☲☱」代表偏女性。如此便成了八卦。若以比擬家庭，則「☰」爲父「☷」爲母，「☳」爲長男，「☵」爲中男，「☶」爲少男。「☴」爲長女，「☲」爲中女，「☱」爲少女。若以比擬自然界，則「☰」爲天，「☷」爲地，「☳」爲雷，「☵」爲水，「☶」爲山，「☴」爲風，「☲」爲火，「☱」爲澤。若以比擬動物，則「☰」爲馬，「☷」爲牛「☳」爲龍，「☵」爲豕，「☶」爲狗，「☴」爲雞，「☲」爲雉，☱爲羊。如此比附推演，天地間一切事事物物，有形無形，都可把八卦來象徵。由此再進一步，把八卦重疊成爲六十四卦，以其錯綜變化，可以象徵的事事物物，益爲無窮。如「䷱」爲木在火下之象，這在事便可代表烹飪，在物便可代表鼎鬲。如「䷞」爲少男追隨少女之後，便可象徵戀愛與婚事。易經以如此簡單的六十四個符號，變化無盡的包括了天地間極複雜的事事物物，這實可說是代表中國藝術性之一面。但是又如何用來判斷吉凶的呢？這其間尚有幾條基本的條理。

易經裏的六十四卦都由兩卦疊成。這在時間上象徵前後兩個階段，在空間上象徵高下兩個地位，時和位，是易卦裏極重要的兩個基本概念，幾乎如分別男女性一樣的重要。這是說，在某一個時候的某一個地位是宜乎采取較近男性的姿態，以剛强或動進出之的；而在另一個時候的另一個地位，則又宜乎采取較近女性的姿態，以陰柔或靜退出之了。又易經的每一卦，都由三劃形成，這是無論在時間或地位上都表示着上中下或前中後三個境界的。大體上最先的階段或最下的地位，論其時則時機未熟，事勢未成，一切應該采取謹慎或漸進的態度，而在最後的階段或最高的地位，論其時則時機已過，

事勢將變，一切應該采取警戒或退守的步驟，只有在正中的一個地位和時間最宜於我們之積極的進取的活動。若把重卦六爻合幷來看，第二第五兩爻爲一卦之中堅，最占主要地位。中間第三第四爻可上可下，其變動性往往很大。而最下一爻和最上一爻的地位，則永遠指示着我們謹愼漸進或警戒保守。如此再配上全卦六爻所象徵的具體事物，及其全個形勢，則其每一時間每一地位應取的剛柔態度和可能的吉凶感召便不難辨認了。

我們總括上面所說，易經裏實包有下列三個最重要的基本觀念，一是人類自身內部所有男女剛柔的天性，二是人類在外面所遭遇底環境其關於時間之或先或後與地位之或高或下及其四圍之人物與事變所形成之一種形勢（占卦所得之某一爻，即表示其時與地之性質，其餘五爻即指出其外圍之人物與事態者。）此即所謂命。一是自己考量自己的剛柔之性與外部的環境命勢，而選擇決定其動靜進退之態度，以希冀避凶趨吉的，此即所謂道。因此易經雖是一種卜筮之書，主意在教人避凶趨吉，跡近迷信，而其實際根據，則絕不在於鬼神的意志上，而只在於人生複雜的環境和其深微的內性上，求從此找出一恰當無迕的道路或條理來。最先此種占卜應該是宗教性的，而終於把他全部倫理化了，而且此種倫理性的指點與教訓不僅止於私人方面而止，還包括種種政治社會人類大羣的重大事件，全部用一種倫理性的教訓來指導，這又是中國文化之一個主要特徵。

孔子生前是否精研過易經，現在無法知道，但易經成書應該遠在春秋之前，而易經裏的幾條基本原則，是頗合於將來儒家思想的路徑的。又因爲易經的簡單的幾個符號（象與數）可以很活潑的運用而達於極爲深妙的境界，因此後來的儒家（並有道家）都喜歡憑藉易經來發揮他們的哲理。於是易經這一部書，遂與詩書一樣，成爲中國古經典之一了。

以上說的，是孔子以前的典籍而流傳至今的。尚有不少我們知道有此種書並很重要而早已失傳的，約略言之，可分兩大類。一是禮書。禮本來是指宗教上一種祭神的儀文，但我們在上文已說過，中國古代的宗教，很古便爲政治所吸收而融化，成爲政治性的宗教了，因此宗教上的禮亦漸變爲政治上的禮了。但我們在上文也已述說過，中國古代的政治，也很古便爲倫理所吸收而融化，成爲倫理性之政治，因此政治上的禮，又漸變而成爲倫理上的禮了。我們現在把禮字爲他下一簡括的定義，則禮即是當時貴族階級的一種生活習慣或生活方式。而這一種習慣或方式裏面，則包括有宗教的政治的倫理的三部門，而愈後起的部門則愈佔重要。這正恰好指示出中國古代文化進展之三階段。在春秋時代，便有許多記載當時乃至以前的各種禮的書籍存在著，孔子是最熱心研究古代的，無怪其對於當時的禮書要特別注重了。我們可以想像當時的各種禮書，一定很繁重，先

後之間所行的禮可有不同，而各國之間所行之禮亦有不同。禮常在分化與變異，他們未必全有記載，記載的亦未必能勒成一書，當時各國的貴族階級，其自身便不能認眞知道還許多隨時隨地而分化與變異的禮，更說不出那禮的後面由宗教而政治由政治而倫理的隨著文化大流而演進的一番意義。他們不僅對舊的禮多所遺忘與錯失，他們並引起了許多虛僞和奢侈的相因於封建社會下之逐漸崩潰而起的一切不合禮意的禮來。孔子對當時的禮，獨有許多精邃細密的研究，他一面是發揮了禮之內心，禮之意即中國古代的禮之隨著民族文化大流而前進的眞意義。第二是孔子把握了此禮的內心和禮的眞意義，而來批評和反對當時貴族階級一切非禮之禮。第三是孔子根據禮意把古代的貴族禮直推演到平民社會中來，完成了中國古代文化趨向人生倫理化之最後一步驟。至於後世所奉爲禮經的儀禮十七篇，其書應產於孔子之後，周官禮更是晚出應該是戰國末年之書。大小戴禮中討論禮意的文章，雖是儒家傳統見解，而興起亦甚晚。

禮的重要，不在其文字記載，而在其實際之踐行。中國古代人之禮的生活，現在尚可在春秋左氏傳裏記載列國賢大夫生活行爲以及論語裏記載孔門的日常生活中窺見一斑。尤其可使後人嚮往的，如春秋時代列國卿大夫把賦詩來代替外交討論之聰明與風雅，以及在兩軍對陣中相互間之餽贈與慰問的懇摯與大方。以及孔子的對於音樂與自然之愛好，及其與日常嚴肅生活之極細膩極恰適之調和，實可想像起中國古代人生一種文學的與藝術的瞭解與其實現在人生境界中之風格。因此我們若說中國古代文化進展，是政治化了宗教，倫理化了政治，則又可說是他已藝術化（或文學化）了倫理，又人生化了藝術（或文學）的了。這許多全要在古人所講的禮上面去尋求。

禮書以外，在孔子以前再有一類很占重要的書籍，這在當時稱爲「春秋」，我們不妨稱之爲史書。中國民族是一個最注重現實人生的民族，因此歷史自然爲他們所看重。最先的詩書，已是一種極好的史料，而還不能說是嚴格的歷史。大概從西周中葉，周宣王以下，直到春秋時代，孔子以前，中國各地史書便極度發展，故有說百國春秋，與百國寶書的，可見當時史書已和禮書一樣普遍地存在於列國之間了。孔子曾根據各國的春秋來寫了另一部春秋，這在後世也成爲中國經典之一，是惟一由孔子自著的經典。孔子春秋在中國文化史上，其貢獻約有三要點。第一是孔子打破了當時國別爲史的舊習慣，他雖根據魯國的國史，但他並不拖狹義的國家觀念在他的新史裏，却以當時有關整個世界的霸業，即齊桓公晉文公所主持的諸夏城郭國家和平聯盟的事業爲中心。第二是他的新史裏寓有一種褒貶，這種褒貶，即是他的歷史哲學，即是他的歷史價值論，他有對於整個人類文化演進一種廣大而開通的見解，如楚國吳國等，其先雖因其

不能接近諸夏文化體系之故而排之爲夷狄外族，到後亦相隨其文化之演進，而升進之爲諸夏，與中原諸國平等看待。第三，史書本來爲當時宗廟裏特設的史官之專業，現在由孔子轉手傳播到社會成爲平民學者之一種自由學問，完全由宗教神話裏解放出來。以上三點，爲孔子亦只在依隨當時中國文化演進之大潮流大趨勢而加速一步促其實現，與加進一層與以更深更新之意義。接着孔子春秋而完成的，有春秋左氏傳，他在歷史哲學的意義上並不能對孔子春秋有所超越，但在材料收集上則更完密了，成爲中國古代第一部最翔實最生動的歷史。我們可以直接瞭解那時代的歷史，全靠着這部書。

以上述說書詩易禮春秋五種，後世合稱五經。（禮經以儀禮爲之）又加入樂則稱六經。樂只是唱詩的聲調。孔子對此極有研究，可惜後代失傳，現在則很難詳說了。我們只根據這幾種經典便可知道中國古代文化是如何地注重於政治歷史倫理人生方面的大概。我們也只根據這幾種經典，便可瞭解孔子學說之大體。

在孔子以前的春秋時代，那時還出了不少的賢人，他們的思想和信仰，行爲與政績，都載在春秋左傳裏，只要我們稍繙讀他們的精神笑貌，還都在目前的。但無論如何，他們總是古代貴族階級裏的人物，直要到孔子出來，始爲中國史上平民學術之開始。現在我們姑行略去春秋時代，來一述春秋以下之平民學。

平民學者中最著的爲儒墨兩派，儒家創始於孔子。儒字的原義，本爲一種通習六藝之士的稱號。六藝是禮樂射御書數六種。禮樂上文已說過，射御則只是禮之一節，書數更屬較爲初級的技能。大抵當時的貴族階級，照例都須通習此六藝，平民階級中人，要想到貴族家庭中服務的，至少亦必習得此六藝中之一二。這便是當時之所謂士。士的出身，其先多由貴族的庶孽子弟及較低級的貴族子弟充任，其後則漸漸落到平民社會裏去。孔子便是正式將古代的貴族學傳播到平民社會的第一人。他自己是一個古代貴族階級之破落子弟，因此他能習得當時存在的一切貴族的禮和藝。孔子又能把他們從新組織，加給以一個新的理論的根據。古代典籍流到孔子手裏，都發揮出一番新的精神來，因爲孔子自身也是一個儒士，所以後世稱他的學派爲儒家。儒家之後爲墨家，墨家創始於墨子，其學說較之孔子時代的更爲平民化了。以下學派便逃不掉此儒墨兩派的範圍。

上面說過，中國古代是將宗教政治化，又要將政治倫理化的。換言之，卽是要將王權代替神權，又以師權來規範君權的。平民學者的趨勢，只是順此古代文化大潮流而演進，尤其以儒家思想爲然。他們最看重學校與教育，要把來放置在政治與宗教的上面。他們已不講君王與上帝的合一，而只講師與君之合一，卽道與政治之合一。君師合一則爲道行而在上，卽爲治世。君師分離則爲道隱而在下，卽爲亂世。儒家所講的道，既不是神道，亦不是君道，而是人道。他們不講宗教出世，因此不重神道，亦不講國家無上與君權至尊，因此亦不重君道。

他們只講一種天下大同的人生之道。這已是平民的道了。論語裏的仁字還是儒家理想中人道的代表。仁是一種人心的境界與功能。人與動物同有心，但動物的心只限於個體求生存的活動，只有人類的心其功能和境界，始能超出於一般動物之上，在人類中間可以互相感通，不僅僅在個體求生存，而有為大羣文化的意義。儒家常把孝弟兩字來指點這一種心的境界和功能。孝弟便是人類超個體而相互感通的一種心境。從此種心境發出來的便是仁，亦便是人道。孔子講的道，有時像依然要保留當時封建社會階級性的禮的精神，但孔子在禮裏面已安放了一個新的靈魂，即是他常說的仁。孔子認為禮是由仁而來的。禮雖似階級的而仁則是平等的。禮雖似宗教的，而仁則是人道的。那時在政治化的宗教裏最大的典禮要算郊天之禮了，但只有天子可以郊天，這是十分表示著階級性的，但孔子不注重尊天而注重孝父母。孔子認為祭禮的最莊嚴處，應該發自人類內心之仁，祭天與祭父母，一樣要由人類內心之仁出發。仁既為人人所共有之心境，則祭禮的莊嚴，亦應為人人所共有。天子可以祭天，而人人可以祭其父母，人人能在祭禮中體得一種心的最高境界，使其內心之仁自然流露，人人能常有此種訓練，則世界自可到達理想的人道。孔子的學說明明已要把古代政治化的宗教在他手裏再進一步而變成人道化的政治與人道化的宗教。因此孔子的教訓，並不排斥並還認識了政治性之重要，而上帝鬼神的地位則更淡漠了。孔子的教訓裏最然保留著政治意味的階級性的禮，但在人道意味的平等性的仁的精神下面來推行，而宗教性的禮則全變成教育性的人道性的禮了。孔子的教訓，只在指點出人心中一種特有的境界和功能而加之以訓練，使之活潑流露。再根據此種心能而來改進現世實的人生。孔子拈出一個人心中仁的境界，便不啻為中國古代經典畫龍點睛。從此古代經典皆有異樣的活氣了。此上約略說了孔子的意見，以下再說到墨子。

墨子意見稍和孔子不同。他站在人類平等的觀念上極端排斥貴族階級，但他所主張的平等，實際上已經不是平等而是無差別與齊一。他主張兼愛，兼愛是一種無差別無分等的愛，他說要視人之父若其父，這豈不違反了人類內心之自然情感，他卻說這是上帝的意志。在世人看來，我父和你父不同，在上帝的意志看來，一樣沒有差別。所以墨子提倡兼愛必講天志。而墨子的思想，一面既違反了人類內心的自然情感，一面又忽略了政治性的重要。因為他太注重無差別的平等了，而在另一方面說，他又重新回復到較古的素樸的宗教觀念上面去。因他要證明有上帝和鬼神的存在。但墨子又徹底反對禮樂，他認禮樂為階級性的有差別的一種奢侈，因此墨子學說裏卻缺乏了一種對人心特設的訓練方法，他沒有想到如何讓人類的內心好與上帝意志相感通。他已來用了古代宗教的理論，但又要棄了古代宗教的方法。這因為他太看重人生的經濟與實利方面，他只

在人生的經濟與實利方面來建築他的無差別的平等主義。他認爲等級與差別全是奢侈。他只認現社會最低標準的生活，爲人類理論上正當的生活。他在這個理論上裝上上帝的意志來強人必從，墨子的意見是可敬的，但其理論則嫌疏闊。墨子澈底反對古代貴族制度及其生活這一點上似乎比孔子更前進，但他不免又回復到古代素樸的上帝鬼神的宗教理論上去，則確乎比孔子又後退了。因此在兩來，墨子思想便爲儒家思想所掩蓋，不能暢行。

但是孔子一派的儒家思想，亦有他的缺點。第一因爲他們看重人生，容易偏向人類中心人類本位而忽略了四圍的物界自然。第二因爲他們看重政治，容易使他們偏拘社會上層而忽略了社會下層，常偏向於大羣體制而忽略了小我個性的自由。第三因他們看重社會大羣的文化生活，因此使他們容易偏陷於外面的虛華與浮文，而忽略了內部的素樸與真實。每逢儒家思想此等流弊暴著的時候，中國人常有另一派思想對此加以挽救，終爲老莊道家。莊子約與孟子同時，而老子的作者，則據本文作者的意見，似乎更爲晚出，要在荀卿的同時了。因此，在此下中國思想系統裏，儒家常成爲正面的向前的，而道家則成反面的糾正的。此兩派思想常互爲消長。這在以下的歷史裏，我們還可以歷歷看到的。

以上所述儒墨道三家，他們的思想，都能站在人類大全體上講話。其餘名法農雜陰陽縱橫諸家則地位較狹，不能像他們般有力量下。現在再從另一眼光論列，則儒墨兩家可說是先秦平民學派的前期，或舊派。其餘道名法農雜陰陽縱橫各家則爲先秦平民學派的後起，或新派。這先後兩派之間，他們有兩個顯著的異點，第一儒墨兩家（尤其是儒家）都看重古經典，與時樂稱引，以爲自己立論的根據，而新派則不尊古經典或則故意僞造（如道家）或則蔑而不論（如法家）第二儒墨兩家（尤其是儒家）都看重教育，尤其是青年時期的教育，而新派則不注重此事，或則主張人類絕對自由，不需任何教育（如道家）或則狹義的只講統治階級之功利，反對任何超功利者的文化意味的教育（如法家）中國民族是一向看重現實人生，但先秦新派的平民學者，似乎把眼光限得更短淺，他們只注重在當前實際的人生上，而忽略了已往過去的歷史。又只注重在實際人生裏成年人的事實上，而忽略了做將來的成年人的青年的教育了。這些都是太重現實之故。因此在後代的道法諸家到底不能與儒家思想相抗衡。

現在再簡略說到中國的文字。中國文字是由中國人獨特創造而又別具風格的一種代表中國性的藝術品。我們只有把看藝術作品的眼光來看中國人的文字，纔能瞭解其趣味。中國文字至少有兩個特徵，第一他雖則最先是一種象形的而很快便走上象意與象事的範圍裏去。中國文字並不需具體的描繪一個物象，而常抽象地描繪一個意象或事象。這是和上文所說易經八卦要把[illegible]

個符號來包括天地間複雜的萬事萬物一樣的心境。只是易經的卦畫，太呆板了，只能有六十四種變化。自然不能如中國文字般之活潑生動。第二則中國文字能利用曲線描一輪廓。較之巴比侖之楔形文字，以及埃及的實體象形文，都便利得多了。巴比侖的楔形文字，其難於變化，是限於他的楔形上，正如中國之八卦之難於變化，是限於他的卦畫上一樣。埃及的象形文字，我們可以說他是一種填黑的象形，譬如埃及的牛字便具體畫一牛，因而要有填黑的部分，中國古文裏的牛字，其實已不是物象而是意象了，只用曲線描一輪廓，而不需填黑部分。因此埃及文始終不能超過象形，而中國文卻很早便脫離了象形的境界。中國文字可以說是利用曲線來描繪意象與事象的。將來的中國畫，依然也還利用線條來描繪意象與事象。到魏晉以後，中國人的書法成為中國人最標準的藝術，書法的受人重視，超乎其他一切藝術之上。其實中國書法也只是一種運用線條來表出意象與事象的藝術，就其內在的理論上，不僅與圖畫同一精神，實可說與中國古代創造文字之匠心亦是同一精神的。我們還可以說，中國的文字和文學亦走在同一條路徑上。他們同樣想用簡單的代表出複雜，用空靈的來象徵出具體。

中國文字，因為能用曲線來描繪物象事象和意象，因此其文字數量得以寬泛的增加，這已在上面講過。但到後來中國文字又能在象物象事象意之外，再加上一個象聲的部分。因為每一聲音各有其代表的每一意義的。因此某一字之賦有某一聲者，便可假此聲來象代某意。如此則無形中又增添了許多字，雖則在事實上的文字數量並沒增添。由此再進一步，把代表聲的部分來和象物象事象意的另一部分配合，把兩個單體字聯合成一複體字，成一形聲組合之新字，這一來文字數量更得大量增添了。只就現在安陽商墟出土的獸骨和龜甲上刻有文字的，至少有十萬片以上。而在此十萬片甲骨上的字體，經近人約略的整理，至少亦已超過了四千個以上。那是在商時代的情形，一到周代以後，新文字還是繼續產生。因為各地的人只要援用此象物象事象意象聲的四個規則，大家一樣可以造字，只要造出的字真自然真恰當，各地人自然很快接受，很快推行，成為一公認的新字。而也有許多舊的不自然不恰當的，也就逐漸的淘汰不用了。若論中國文字究竟起於何時，現在尚無法考定。單就殷墟甲骨文字，就其形製上及數量上論，便知那時文字演進已甚久，距離初創文字之時必已甚遠。民國十九年在城子崖（山東濟南附近）的發掘，在那裏也發見了文字，那時應在西元前二千年以上，約當夏王朝的時代，從此以下，直到戰國末年的兩千年間，中國文字正永遠在不斷的改造與改進中。

中國文字本來是一種描繪姿態與形象的，並不代表語言，換言之，中國文字本來只是標意而不標音。但自形聲字發明以後，中國文字裏面聲的部門亦占著重要的地位，而由此遂使中國文字和語言

常保爲一種若接若離的關係，擇其重要者言之，第一是使中國人得憑藉文字而使全國各地的語言，不致分離益遠，而永遠形成一種顯著的相似。譬如虎有些地方呼作於菟，但因虎字通行，於菟的方言也取消了。縱有些地方呼作不律，但因筆字通行，不律的方言也取消了。如此文字控制着語言，因文字的統一而使語言也常接近於統一。在中國史上，文字和語言的統一性，其有裨於民族和文化之統一性者爲功甚大，這是應該特別注意的。

中國文字一面可以控制語言，使語言不使過分變動和分離，但另一方也常常追隨語言以適應新的需要與運用。社會上不斷增進了新事物，但照中國文字之運用習慣，卻不必一樣的添造新文字，只把舊字另行配合便成新字。譬如電燈火車之類，在中國文字裏電燈二字便譬如一新字，火車二字也譬如一新字。此種配合可以無窮無盡，而永不需另造新字。又如火柴，有些處呼作洋火，有些處呼作自來火，有些處呼作取燈兒，各地各造各的新語，卻不會各地各造各的新字，但結果是火柴一名通行了，那其餘的都淘汰了。不僅不需異的易造新字，而且因此火柴一名又控制了各地的方言，使他們都稱火柴而不再有別的稱呼。因此中國文字雖在追隨語言而仍能控制語言。因此在殷商時代的中國，早已有四千多字了。而直到現在，經過了三千多年的演進，一般社會上仍只要四千多字或尚不要四千多字便已夠用。在三千年以下的人，只要略加訓練便可認識三千年以上的文字。而三千年以上的古書，中國的普通學者大都仍能通識。這一點不能不說是中國人一種聰明的藝術的成功，一種以簡單的馭繁複，以空靈的象徵具體的藝術之成功。

要明白中國文化之所以能擴大在廣大的地面上維持至悠久的時間，中國文字之特性與其功能，亦是很重要的一個因素。

中國之地形（續）

任美鍔

（二）高原

世界地形大別可分爲山嶺，高原，盆地與平原四大類，惟其間界線殊難嚴格劃分，高原與盆地兩者尤易混淆，難加確切之定義。如西藏北部大高原介於崐崙山與喜馬拉雅山之間，形勢有類盆地。陝北黃土高原，西有賀蘭山山脈，東有呂梁山，地質學者常稱之爲盆地。雲貴高原東，南，北三方面，均有山嶺環峙，地形亦似盆地。但在地理上，以上三大高原均名曰高原，而不稱爲盆地者，其理由，蓋有兩端。第一，此等高原形勢雖略近盆地，但周圍山嶺包圍不嚴，且相對高度亦較小，盆

盆地構造不甚顯著。第二就人文上言之，三大高原均爲荒瘠之沙漠或草原，人煙稀少，但內陸盆地如新疆塔里木盆地，水草田錯列四周，景象殊不相同，四川漢中等盆地，更爲天府奧區。

中國境內，有世界若干最偉大之高原。西藏高原通稱爲世界屋頂，廣義言之，其範圍實包括西藏全部，青海大部，西康西部，甘肅西南部與四川西北部，高原之界線，尚稱清晰，北有崑崙山，南爲喜馬拉雅山，西有帕米爾，惟東方之界限不甚明確。西藏北部高原海拔平均在五千公尺以上，但至甘肅西南部，則降至三千公尺左右。西藏高原之地形並不如一般人想像中之平坦，西藏北部一帶湖泊錯落，其間往往有高峻之山嶺，交錯分隔，成爲一山嶺與局部窪地交織之區域。西藏北部諸湖，其成因尚難斷言，大致爲原來河谷受高山沖下泥沙壅塞而成，但冰蝕湖或構造湖或亦不乏其例。青海中部高原海拔四千三百至四千七百公尺，爲長江與大河所導源，而窪地甚廣，小湖星佈，黃河上源稱爲星宿海（鄂敦他拉）即顯示此種特殊地形。更向東行，高度降至四千公尺以下，成爲波狀之平緩草地，牧草豐盛，間有墾田，如甘肅臨潭及四川松潘附近是也。

蒙古高原面積之廣，可與西藏高原相比，東西長約一千六百公里，南北寬約一千公里，包括內外蒙古之大部，與東北之西北部。高原四周，均有山嶺爲界，大興安嶺在其東，阿爾泰山杭愛山在其北，陰山賀蘭山與合黎山（北山）在其南，惟西緣僅有阿爾泰山與天山之峽出小丘，與準噶爾與塔里木盆地，在地形上無顯著之分界。蒙古高原海拔大部約一千至一千五百公尺，自高原兩邊緣斷山上升處觀察，故山勢不峻。高原本身則大致平坦，起伏微緩。故如在張家口以北之蒙古高原邊緣，北望高原，平野漠漠，南眺群峯，則山嶺起伏，分割甚烈，地形景象迥然異致。蒙古高原位於大陸中心，氣候乾旱，成爲沙漠，細泥土大部已被風吹去，僅餘較粗砂礫散佈地面，是爲石漠，沙丘不多，僅偶或見之。高原中又有若干寬廣之窪地，形如盆地，陷入於高原之中，蒙人稱爲他拉，其成因或係由於構造上之原因。自西至東，此種他拉主要者約有三處，即額濟納他拉烏得他拉與呼倫貝爾他拉，海拔均在七百至八百五十公尺之間，但附近之高原則達一千公尺左右。他拉之中心常爲湖泊或乾湖，如額濟納他拉中心有嘎順與索果兩湖，爲額濟納河之終端湖，呼倫貝爾他拉中心亦有呼倫與貝爾兩池。此外，較小之窪地爲數尤衆多，爲風蝕作用所成。

蒙古高原之南，爲中國著名之黃土高原，包括甘肅中部，陝西北部，與山西之大部，地面原覆黃土，起伏平緩，較高之石山，僅偶或見之。隴山山脈（主峯曰六盤山）縱列南北，分陝甘高原爲東西兩部，隴山以東曰隴東，隴山以西曰隴西，爲中國歷史上著名之區劃。大致言之，陝甘高原高度約自西向東遞減，靜寧定西一帶海拔達二千五百公尺左右，隴山以東，則降至一千公尺。高原大部已受溝谷切割，破裂分碎，爲一分割高原，惟河流上源間有大片平坦地面遺存迄今。山西

高原受斷層影響甚巨，高原形勢殊不完整。

中國西南部，石灰岩分佈甚廣，在雲南與貴州兩省，成爲廣大之高原，是爲雲貴高原，包括貴州全省及雲南東部，雲南西部峽谷深切，不屬高原範圍以內。雲貴高原地勢西高東下，雲南東部海拔達二千公尺，但貴州中部則僅一千公尺左右。高原之上常有若干局部摺曲造成丘陵與谷地交錯排列之地形。石灰岩溶蝕地形如岩洞，盲井（Doline）地下水道等亦所在多有，惟標準之石林（Karst）殊爲罕見，此或由於高原地文發育尚未達壯年階段。廣西台地位於高原以南，大部亦由石灰岩構成，可視爲高原之一部份，唯受侵蝕較烈，地勢較低，高原形勢更多破毀。廣西東北部，桂林陽朔一帶，石灰岩區域侵蝕已達壯年，石林地形發育完美，山巒雄立，孤峭獨傲，宛如花園中之假山，而清流澈底，峯影倒漾，尤增秀美，俗稱桂林山水甲天下，蓋即指此。廣西中部與東南部，侵蝕殆達老年，不透水岩層往往露出，石灰岩山丘大部已夷平，惟孤峭之石林已不復可見。

（三）盆地

中國內陸盆地以塔里木盆地最爲顯著。塔里木盆地陷入於天山帕米爾與崑崙山之間，惟東向與蒙古高原幾相溝通。盆地東部海拔多在一千公尺以下，最低處在羅布泊附近，海拔約八百公尺。愈向西行，高度漸增，但亦多在一千公尺左右。塔里木盆地居羣山之間，爲周圍雪山泉水匯注之所，因氣候乾旱，溪流出山不遠，常告乾涸，僅有少數大河，水量較豐，流至盆地中心，匯爲塔里木河，瀦於羅布泊。羅布泊以北，天山與其東南支脈庫魯克塔格山之間，又有一獨立之小盆地，覺羅塔格山斜貫其間，分盆地爲東西兩部，東部爲哈密盆地，西部爲吐魯番盆地，後者地面多在海平面以下，最低處降至海平面以下二八三公尺，誠爲中國大陸之唯一低地。甘肅走廊通稱河西，可視爲塔里木盆地向東伸出之長臂，其地介於祁連山與合黎山（北山）之間，肥田相望，形如長廊，在蒙古戈壁與青海寒漠間，此爲唯一繁榮之農區，故漢唐以來向爲中西陸路交通之孔道。

塔里木盆地自雪山至盆地中心，約可分爲三帶。山麓冲積丘上部，石礫纍纍，極爲荒涼，是爲石礫地帶。石礫帶以下，爲較細之冲積物，開渠灌溉，農業稱盛，是爲肥田帶。肥田帶以外，大部全爲沙漠，流沙漫野，積爲沙丘，最高達一百公尺，隨風遷移，常成大患，是爲塔克拉瑪干（Taklamakan）大沙漠，實係一沙質沙漠，與蒙古沙漠之大部爲石質沙漠者不同，而其荒涼貧瘠，且尤過之。

第四紀冰期時，塔里木盆地曾有一極大湖泊，地質學者稱爲塔里木湖，湖濱階地，散見山麓，當年範圍之廣，略可推知。但在歷史時期內，羅布泊之面積似無重要之變化。由地形上觀之，中亞漸趨乾旱之學說殊乏確實之根據。今人或以古代湖床之推論湖泊面積昔大於今，殊不知沙漠區域因河流特殊沉積作用與風蝕作用之結果，湖泊位置常有遷移，另成交替湖（Alternating Lakes）。最近並于

年來羅布泊，已三易其址。紀元前二世紀時，（漢代）羅布泊位置略與今同，著名之樓蘭古城即在湖之西岸。樓蘭荒廢之主要原因乃由於羅布泊以後逐漸向西南遷移，潴爲喀拉和順湖（Karakoshun）如一八七六年至一八七七年俄國探險家普雷華斯基氏（Przewalsky）所描寫者。一九二一年羅布泊又移向東北復返故址成爲今湖，面積約四倍於今湖，均爲昔日湖水所曾經佈。古代湖床與河流冲積受風融結果常爲複雜奇特之雅丹，（Yardang）小丘錯立溝谷交織，相對高度約一至十公尺，額濟納河終端之噶順索果兩湖亦爲交替湖之一例，黑城之荒廢亦由湖泊位置之遷移之結果。

天山以北，塔爾巴戛台等山以東，阿爾泰山以西，爲準噶爾盆地其中心爲瑪納斯河流域，海拔僅五百公尺左右。除天山北麓一帶外，準噶爾盆地大部爲鹽質草原與草原，惟西偏之額濟斯河與伊犂河谷地，雨量較多，水草豐美，爲天山北路最有希望之農業區域。

青海高原北部有柴達木與青海湖盆地。柴達木盆地在阿爾金山，阿克塔格山與馬哥孛羅山之間，海拔二千七百至三千公尺，大部爲鹽質草原，小湖錯落，濕地甚廣，乾涸之河床附近，並見沙丘。青海湖盆地面積較狹，南北高山陡起。北爲祁連山脈，南爲海南山脈（South Kukunor Range）東西兩側，山嶺較低。青海湖在盆地中心，海拔三千二百公尺，爲中國最大之鹹水湖。

四川盆地爲中國之標準盆地，四山環抱，平地中展，北有大巴山，西有大雪山等，東有巫山，南爲貴州高原邊緣之婁山山脈。盆地形狀略如梯形，上邊自廣元至雅安，長約五百公里，下邊自奉節至敍永長約六百公里，梯形之高約三百五十公里，綜其面積，當不下十七萬方公里，海拔大部在五百公尺以下。

在地形上，四川盆地實爲一分割盆地，小丘錯落，谷地交織，成爲一大規模之波狀丘陵地，並不如理想中之平野茫茫，一望無際也。盆地中岩層大部爲由四圍山嶺冲下之中生代水成岩，岩呈紫紅色，故四川盆地又稱紅色盆地。盆地古時爲一大湖，故沉積物之顆粒愈近山麓，愈爲粗大，近山處多爲礫岩，至盆地中心幾成水平。按侵蝕丘陵之形狀，受岩層傾角之影響甚大，盆地中心內江資中一帶，岩層平舖，平頂之方山錯落皆是，但至梓橦附近，漸成單面山，至盆地邊緣之廣元一帶，則純成猪背山矣。

就侵蝕階段而論，盆地中心侵蝕較爲進步，故山丘低緩，谷地寬廣，相對高度多在三十公尺以下，及至邊緣，則河谷深狹，河間山地尚有大片留存，代表原來之沉積面，相對高度或達一百公尺以上。

四川盆地中又有若干東北至西南之摺曲，大致背斜成山，向斜爲谷，使盆地地形益加複雜。四川河流大致自西北流向東南，斬越背斜山嶺，成爲峽谷，如北碚附近之嘉陵江小三峽，即其著例。蜀中水道以岷，沱，涪及嘉陵爲大，四川省名蓋由於此。

四川盆地中冲積平原常甚狹隘，惟成都平原爲一例外。成都平

原略作菱形，自東北斜向西南，瀰於成都附寬約七十公里，灌縣邛崍間長約一百二十公里，大部爲岷沱諸江冲積所成，水利修熟，稱爲天府。

秦嶺與大巴山間之漢中盆地可謂小型之盆地，狀如雪茄，東西長約八十公里，南北寬約十公里，大部爲漢江冲積所成。

揚子江中游宜昌與安慶之間爲一廣大之窪地，是爲華中盆地，包括湖南湖北江西三省及安徽之西部。華中盆地四周亦有山嶺環峙，巫山及貴州高原拔立於西，淮陽山脈綿亙於北，南嶺錯峙於南，武夷等山高起於東，盆地形勢約略可見。湖南與江西兩省間，有萬洋山等分華中盆地爲東西兩部，東爲鄱陽盆地，西爲洞庭盆地。華中盆地爲一下沉區域，長江與其支流漢湘贛諸江之泥沙，繼續在此沉積已非一日，下沉中心約在漢口與洞庭湖間，其地古爲雲夢大澤，現雖因河流冲積，逐漸淤塞，惟小湖星散，濕地連綿，髣昔情景依稀可見。

（四）平原

中國境內，寬廣平原多爲河流冲積所成，屬冲積平原，東北之松遼平原，面積之廣，甲於全國，自興安嶺南麓直至遼東灣，作北北東至南南西方向，延長約一千公里。松遼平原一部爲侵蝕所成，故殘餘小丘起伏如波，不如純粹冲積平原之一望無際，分析言之，松遼平原實包括兩個平原，南爲遼河平原，北爲松花江及嫩江平原，即松嫩平原，大資遼原間，遼河與松花江間之分水嶺甚低，海拔僅二百五十公尺左右，故在地形上，松嫩平原向南延伸，與遼河平原相接，略無間斷，國父實業計畫擬開鑿運河，溝通松花江與遼河水系，即係利用此種地形。

松遼平原形狀略與東北之構造線相符合。東北主要山脈約作南北走向，西爲大興安嶺，東爲小興安嶺與長白山脈。由地形上觀之，如古代嫩江與遼河聯合成一巨川，實符合本區地質構造之自然趨勢。目前松花江在依蘭附近，斬越小興安嶺與張廣才嶺而過，成爲急湍。松花江由此可分爲東西兩段，其發育歷史頗不相同，大概在地質上最近時期，遼河與嫩江合爲一流，松花江西段即注入此河，爲一支流，後松花江東段向源侵蝕，切穿山嶺，刧奪松花江西段，使其改向東流，遂成目前水系。目前松遼間若干地形現象，如分水嶺之低平，遼河之無能（Underfit）情形，嫩江注入松花江處之尖銳彎曲，仍均可由河流刧奪解釋之。

華北平原爲古代中國文化中心，面積亦廣，其範圍北起山海關，西迄孟津，南達淮河，東至於海，山東半島諸山，原爲海中島嶼，後因黃河泥沙沉積，三角洲平原擴展，乃連接而成大陸。華北平原在江蘇北部與揚子江三角洲相連，地形上略無顯著之分界。華北平原主要爲黃河冲積所成，但其他河流亦多貢獻，如河北平原一部當爲海河冲積物，江蘇安徽一帶，淮河泥沙自亦居重要。河南，山東，江蘇，安徽四省交界處，石丘微露，冲積泥沙僅限於河道附近，其地形似代表長期侵

會所成之準平原。華北平原之北西南三面有一寬狹不等之地帶，地面蓋爲黃土狀之沉積物，與現代河流冲積頗不相同，此種黃土地帶爲侵蝕區域，而非沉積區域，其地形爲小型之高原與丘陵，與冲積平原之平野膴膴者，殊不相同。嚴格言之，眞正之黃河三角洲平原僅包括河北平原全部與河南山東兩省沿目前黃河之一狹帶，全部面積約十五萬方公里。

黃河流域黃土分佈甚廣，故黃河含沙量極高，泛濫時河水往往濁似泥漿。估計黃河在濟南以北之濼口，其含沙量約三倍於大通附近之揚子江。黃河自陝縣以下，出山嶺而入坦蕩之平原，流速驟減，泥沙沉積，冲積速率極爲可驚，黃河三角洲平原每年約加高一、四八公厘，換言之，即每六七二年加高一公尺。華北平原泥沙沉積極厚，如北平附近之深井，、鑿至地面以下二一六公尺，尚未見石基。黃河河床本身，亦因泥沙沉積而加高，高出於兩岸平原，水行地上，估計河面約較附近平原高出三至七公尺，因此開封以下，黃河兩旁即無重要支流注入。黃河河床竟爲海河與淮河之分水，此實中國地理上之特殊現象也。

自西元前六〇二年（周定王時）以還，黃河屢行潰決，遷移改道，往往而有。平均言之，幾乎每二年即有水災一次，此西人所以稱黃河爲中國之禍患也。一一九四年（金章宗）黃河改道，遷至山東以南入海，其南遷之原因，以與人工建設有關，蓋因北岸築堤，河水被阻，而南岸開鑿運河，又啓南行之途徑也。一八五五年（清咸豐）河復北遷，舊黃河古道在江蘇北部高出於附近地面，綿延如堤。一九三八年（二十七年）黃河又在河南之花園口決口，且流南侵，復混入淮河。

淮河以南，爲著名之揚子江三角洲平原，其範圍大概北起黃河故道，南迄杭州灣，西面之頂點約在鎭江以東。此平原幾全由大江泥沙冲積而成，海拔平均不足二十公尺，間有低矮山丘，如海中孤島，散佈於平野之上，如無錫蘇州一帶之丘陵，海拔在三百公尺以下，即其著例。大江三角洲湖泊錯落，河渠縱橫，爲水鄉澤國。大江以南，蕪湖東海間，估計湖泊濕地約佔全部陸地面積百分之十五。大江三角洲內之湖泊以太湖爲最廣，西湖最爲著名，其成因大致爲海濱鹽湖，因三角洲向外伸展，與海隔絕，受雨澤之冲洗，河渠之流洩，至今鹽質已全喪失。

大江以南，河流短促，大都獨流入海，其下游常有局部之冲積平原，尤以珠江三角洲爲最大，珠江三角洲頂點在三水附近，略成三角形，每邊長約一百六十公里，面積約九千四百方公里，地面低丘甚多，不如大江三角洲之坦蕩平曠。

大陸內部，若干河流間亦有寬廣之冲積平原。黃河中游鄂爾多斯以北，爲河套平原，西起五原，東迄包頭，長約一百六十公里，寬約六十公里。河套平原以東，又有階級平原，東西達一百六十公里，與河濱

平原幾相連接，兩者合計面積約一萬八千方公里，爲內蒙最肥沃之農區。寧夏附近之寧夏平原亦爲黃河中游著名之灌溉平原。陝西之渭河平原爲中國最重要之內陸平原之一，西起郿縣，東迄華陰，介於秦嶺與陝北高原之間，爲東西陸路交通之要道。

（五）海岸

中國海岸線北起朝鮮邊境之鴨綠江口，南迄越南邊境之北崙河口，延長幾達一萬公里。一般言之，中國海岸各處均有下沉現象。在地形上，中國海岸約可分爲華北與華南兩大部份，而以杭州灣爲其分野。華南海岸下沉現象極爲顯著，港灣深入，山丘錯列，岩島星羅，計浙閩粵三省海外，島嶼數達二千九百有奇，佔全國島嶼總數百分之九十。河流下游常被海水沉溺，造成三角港，尤以錢塘江三角港最爲顯著，著名之海寧大潮，即由於三角港之地形而成。

華北海岸略無山嶺，大致平坦簡直，甚少曲折，惟遼東半島與山東半島，沿海山嶺起伏，良港甚多，景象略似華南。華北海岸實際亦爲下沉海岸，如海州附近之雲台山等，昔日均爲海島，海岸線相當曲折，惟因諸大河流三角洲之冲積，下沉現象掩沒不著，成爲中性海岸，（Neutral）沿海一帶三角洲平原連綿相望，自北至南，有遼河，灤河，海河，今黃河，舊黃河（及淮河）與揚子江三角洲。以上諸三角洲，除遼河與海河外，均略呈凸形，（Arcuato）目前多尙向海迅速伸長。如揚子江三角洲估計約每四十年向海伸長一公里，今黃河三角洲，即一八五五年黃河北遷以後所造成之三角洲約每三、五年向海伸長一公里。反之，遼河與海河三角洲則最近二千年來海岸線似無顯著之前進，考其原因，大概係由於自遼東灣經渤海灣中部以至華北平原中部，爲一偉大之地殼下沉地帶，河流冲積爲地殼下陷所抵消，故遼河與海河三角洲不能向外伸長。

（六）地形區域

美國地理學泰斗譚維斯氏（W.M.Davis）稱目前地形要觀構造，營力，與侵蝕階段而定，著者即根據上述三大因素將中國劃分爲二十一個地形區域即（一）西藏高原，（二）柴達木盆地，（三）塔里木盆地，（四）準噶爾盆地，（五）蒙古西北部斷層區域，（六）蒙古高原，（七）蒙古高原東緣分割山地，（八）東北平原，（九）遼吉東部丘陵，（十）山東半島地壘，（十一）華北平原，（十二）山西高原，（十三）陝甘黃土高原，（十四）秦嶺山地，（十五）四川盆地，（十六）華中盆地，（十七）揚子江三角洲，（十八）東南沿海丘陵，（十九）廣西石林，（二十）雲貴高原，（二十一）康滇峽谷。

以上二十一區僅舉其犖犖尤大者，按諸實際，一區之內，往往又包括若干副區，如秦嶺山地中有漢中盆地，四川盆地中有成都平原，陝甘高原中有渭河谷地，廣西石林中有南寧盆地，蒙古高原中有河套與寧夏平原，諸如此類，不克列舉。

上述地形區域之劃分，如山西高原與陝甘高原分列兩區，乃由於地質構造之不同，雲貴高原與廣西石林之區別，在於侵蝕階段，蒙古高原與黃土高原，營力有殊，地形遂異，故分為兩區，而鄂爾多斯雖在黃河以南，因營力與蒙古高原相同，故可合為一區，此外，如西藏高原中別列柴達木盆地，塔里木盆地，（包括甘肅走廊）雖蒙古高原自成一區，則全由於特殊之地質構造。

以上二十一區之詳細情形，因限於篇幅，不及備述，異日當另撰專文詳論之。

（七）特殊地形問題之檢討

中國疆域寬廣，地形問題複雜萬端，因調查研究，尚未詳盡，無法細述。茲舉三例，略加討論，以見一般。三者均為中國之主要地形問題，其討論闡釋，對於瞭解中國整個地貌，殊有裨益。

（甲）黃河之流向

黃河全長四千五百公里，有兩大曲折，狀極奇突。黃河上游所崇寺以上，稱為瑪楚河，循大積石山南麓，略向東流，大積石山東端，北緯三三度三二分三十秒，東經一〇二度十五分三十秒，所崇寺在焉，黃河至此，流向略折向北與西北，成為奇突之彎曲，即中國地理上著名之河曲是也。

河曲已接近黃河與岷江之分水嶺，其最東端距岷江上源僅一百餘公里。所崇寺附近，有一細小支流，自東南注入黃河，是為列渠。列渠與岷江間之分水，稱曰迦曲那，列渠而上，地勢極平，每公里上升僅二公尺，沿途所經，無非泥濘沼澤。據若干探險家之意見，以為瑪楚河古時或循列渠流入岷江，目前列渠河谷寬廣，水流細小，屈曲多端，與寬廣之河谷顯不相稱。蓋以瑪楚河受黃河劫奪改道，列渠反向注入黃河，成為一小支流，水量大減，斯為無能河。至於劫奪原因，大概上新統時，川康邊境地殼上升，而陰山與賀蘭山一帶，在較古時代，又有斷層下陷作用，前者使瑪楚河流向岷江之水道被阻，而後者使黃河向源侵蝕劇烈，故最後，黃河遂劫奪瑪楚河，成為目前水系，由此言之，河曲實為一顯著之劫奪灣。（Elbow of capture）

黃河河套為中國地理上最顯著現象之一。蘭州以下黃河流向自東折而向北，至寧夏與綏遠兩省交界處折向東流，托克托以下，南下為晉陝界上之峽谷，至潼關復折而東流。故黃河在蘭州與潼關二千公里間，流向作九十度之曲折者凡四，成為著名之河套，其狀略如倒置之U字。

在地形上，河套各段景象，略不相同，中衛與托克托間黃河流向顯循賀蘭山東麓與陰山南麓之下陷地帶，水流平緩，河道曲折，潼關以下，黃河略向東流，此或受東西走向之秦嶺山脈之影響，蘭州中衛間，黃河切穿花岡岩與變質岩山嶺而過，成為著名峽谷，為蘭州與包頭間筏運之障礙。晉陝間之黃河峽谷自托克托至龍門，自北至南，延長約七百公里，黃河在此受山嶺約束，寬僅二百公尺左右，峽谷兩岸，

目保德以下，多爲水平之中生代紅色岩層，受河流切割，成爲直立之崖壁，高一百至二百公尺，地形壯觀，雄奇媲美於美國之科羅拉多河(Colorado)大峽谷，峽谷兩端，爲著名之壺口瀑布，急流奔瀉，高達二十公尺。

自蘭州至潼關，目前黃河河道長達二千公里，但如取道渭河谷地，則直線距離不過六百公里。此段黃河之奇特彎曲與迂長繞道，均表示其地文歷史之複雜，河套成因之解說，聚訟紛紜，目前殊難確定，或謂黃河原自綏遠逕向東流，循大黑河，桑乾河與永定河入海。或謂黃河在蘭州以上即東南流入渭河，由渭河谷地逕至潼關。以上兩說，均尚無確實之地文根據，僅可視爲猜度之假說。

就目前已有之智識論之，河套之成因或由於複雜之河流襲奪。黃河之河床與地文在第三紀以前無法推測。漸新統時，賀蘭山以東與陰山以南大地塹陷落，發生腦向河，因坡度較峻，逐漸向源侵蝕延長其河道，此即目前黃河之雛形也。此雛形黃河之可能出口有兩，(一)東流循大黑河，桑乾河與永定河入海，後因第三紀中期火山與張家口間玄武岩之噴發，原來河道被岩流附塞，(二)在鄂爾多斯一帶，匯爲一終端湖。近來薩拉齊縣井曾發現原層之細泥，黃河上游階地甚著，但至鄂爾多斯，即少蹤跡，鄂爾多斯附近，黃河河床南北遷移，曾達八十公里。凡此諸端，或可間接表示鄂爾多斯一帶當時曾有大湖存在，大概始新統時，晉陝間峽谷或尚未生成，其地當時爲一分水嶺，南側河流北流，北流者入黃河，南流者入海，後因南流之河襲奪較峻，切穿分水嶺，襲奪黃河，遂成目前水系。襲奪之發生約在漸新統初期，蓋當漸新統中期，晉陝間峽谷區域地盤轉動上升時，黃河水系已成現狀。目前晉陝間之黃河，顯爲一先成河，地面雖有上升作用，但黃河侵蝕力強，足以斷切障礙而過，故成爲峽谷。

(乙)揚子江地文發育略史 [illegible]

揚子江爲我國第一巨川，其地文歷史至爲複雜，地形問題主要者約有兩端：一爲上游金沙江水系之奇特型式，二爲巫山與宜昌間之三峽。

一)上游水系之襲奪　禹貢稱導江於岷，中國古人多以岷江爲大江正源，下至兩漢，地理學者已知金沙江源遠流長，勝於岷江，惟確言金沙江爲大江主源，則始於明末之徐霞客。

大江源出西藏高原東部，與瀾滄江怒江並流南下，成爲東南亞洲之縱列水系。金沙江瀾滄江與怒江，上源極爲接近，在滇緬公路以北，相距不足八十公里，但其入海之處，則直線距離達三千公里以上，爲世界罕有之奇觀也。

康滇之間，水系型式奇特，九十度以上之彎曲，顯著之風口，往往可見，在最近地質時期，此區水道曾經重要之襲奪，蓋無疑義。康滇一帶，山脈河流循構造線之方向，均成縱列，惟金沙江，雅礱江等下游注入大江時，忽然折向東或東北流，造成尖銳之彎曲，此種彎曲大概

為[illegible]由揚子江向源侵蝕劫奪南流之縱列水系而成。金沙江被劫奪後所成之地形，尤為顯著。目前金沙江在劍川以北之石鼓，成為尖銳之彎曲，而金沙江與瀾滄江支流漾濞河間之分水嶺，在石鼓東南，山口低矮，[illegible]為顯著之風口，稱曰青鋪口，高出目前金沙江河谷僅六百至七百公尺。金沙江與瀾滄江或紅河間，窪地相接，湖泊錯落，如洱海劍湖等，均其著例。此種窪地最高處較青鋪口僅低九十公尺，而大理以南，紅河與瀾滄江間之分水嶺，約較青鋪口低一百公尺，地形亦成風口，劍川一帶，窪地兩側有古代河流之冲積沙礫，明末徐霞客對青鋪口風口之特殊地形，已加注意，當地土人亦有古代金沙江經漾濞而入瀾滄江之傳說。據近人研究，知金沙江昔日南流確有其事，惟不入瀾滄江而入紅河，漾濞河原為紅河上游，後被瀾滄江切奪，故成目前水系。

雅礱江與安寧河位置較東，受大江劫奪亦較早。雅礱江原向南流，由金沙江驛經元謀楚雄而入紅河。目前大江南岸支流龍川河即為古代雅礱江之南段。雅礱江被奪以後，龍川河下源斷絕，水量大減，與寬廣之河谷不相適稱，其流向亦改向北流，注入大江，成為反流河。安寧河為雅礱江之支流，其流向略與正流相平行，受岷江支流大渡河之劫奪，上游被奪，成為斷頭河。目前安寧河與大渡河間之分水嶺（小相嶺）亦為一顯著之風口，山勢較為低平，樂西公路（樂山至西昌）即利用此種地形，穿越小相嶺而至西昌。

揚子江自石鼓至海較由大理循紅河至海距離約大三倍，故劫奪之原因不能僅以距海之距離遠近解釋之。大概上新統後期或更新統初期，康滇一帶受劇烈之上升作用，四川盆地相對下陷，故四川盆地西側揚子江坡度特峻，向源侵蝕特為強烈。雲南西北部東北至西南走向之斷層甚多，使揚子江向源益加便利。雲南北部，揚子江深峽之上，常有一寬廣之壯年谷地，自石鼓至青鋪口，顯著可見。在石鼓附近，此壯年谷地高出揚子江水面約四百公尺，在青鋪口一帶，約高出六百至七百公尺。龍川與紅河間之風口則高出金沙驛附近之揚子江面，約八百至九百公尺。

石鼓與宜賓間揚子江水道既由最近之向源侵蝕與河流劫奪，逐漸造成。故峽谷深切，險灘相望，極具幼年河流之形態。計自金江街（石鼓下游約三百公里）至宜賓一千公里間，揚子江高度下降約一千〇十五公尺，其間急湍險灘，數達四百以上，故航行困難，甚少水運之利。

（二）三峽之成因　奉節與宜昌之間揚子江斬越山地而過，成為偉麗之峽谷，是為大江三峽，所謂三峽自西至東，通指夔峽巫峽與歸峽，峽谷長二〇四公里。

三峽風景稱為天下奇觀，大致言之其勝概實在於深峭之峽谷與奔湃之險灘。峽谷大部係厚層石灰岩所成，峭壁危立，江流狹束，寬度平均僅二百五十至三百五十公尺，最峽處寬僅一百至一百五十

公尺高峯蔽日所謂非至亭午中夜不見日月，良有以也。於灘則大部在較軟之砂頁岩地帶，凡支流注入大江之處，泥沙壅積，江流受阻，奔騰湍飛，最易成灘，若干地方，江流速度每小時達十三海里，即二十四公里，對於航運，頗有阻礙。

三峽區域地質構造殊為簡單，大致為一寬廣之大背斜，即黃陵廟大背斜，背斜中心為變質岩與火成岩，兩翼為寒武紀以前至第三紀之水成岩，目前大江切穿此背斜而過，成為峽谷。三峽之生成與發育歷史殊為複雜。白堊紀時，黃陵廟背斜穹起，其兩翼當有兩大順向河發生，一向東入海，一向西注入四川盆地內陸大湖，前者坡度較峻，向源侵蝕較強，最後切穿背斜，刼奪西向之河流，故三峽區域揚子江流向與地質構造不符合之情形，已始於白堊紀末期或第三紀初期。此最古之河流刼奪，因年代久遠，遺跡已不可考。黃陵廟背斜穹起以後，地殼有長時期之穩定，地面受侵蝕成為準平原，即鄂西期準平原。準平原造成後，地面上升，侵蝕復活，造成寬廣之壯年谷地，在三峽區域高出目前揚子江約一百五十公尺，是為秦嶺期。最近更新統末，黃陵廟背斜又重新穹起，大江切割而過，遂成為目前之三峽，故就最近穹起運動言之，大江峽谷實為先成河。

（丙）黃土地形研究

黃土在中國地理上極為重要，其分佈甚廣，掩覆面積達二十萬方公里以上，黃土區域地形景觀與人生活動，斷然特殊，自成個性。

黃土係一種細緻疏鬆之極細泥土，色黃大部為石英與養化鋁細粒，顆粒直徑約自十六分之一至二百五十六分之一公厘。中國黃土可分為原生黃土與次成黃土兩種。原生黃土全無層次，直立節理甚為發育，故常成為峭壁，其分佈與目前地形無關，平原高原與山坡均有之，山坡上黃土層可高出附近谷地數百公尺。上述特色均表示原生黃土實為風力堆積所成。原生黃土受河流沖刷，再行沉積於河谷平原，是為次成黃土。次成黃土常顯成層次，直立節理亦不發育，與原生黃土頗有不同，中國原生黃土之分佈以戈壁以南，秦嶺以北，青海以東之高原地帶為主，次成黃土則河谷平原所多有，華北大平原之沖積物大部亦為次成黃土，故中國黃土區域面積，如合次成黃土計之，實遠大於二十萬方公里。

華北原生黃土之堆積，大概始於更新統中期（馬蘭期）。是時，華北為草原地帶，烈風自蒙古沙漠吹來，攜帶泥土，至華北堆積，受草類植物之約束，不復吹移，遂成黃土。華北黃土之堆積迄今尚未停止，春季「風沙」現象，即為風力堆積尚在活躍之明例。一九二七年三月，北平附近某次風沙，堆積泥土每方公里達四十二噸，據分析，此種泥土實與標準之原生黃土完全相同。華北黃土之來源約以蒙古沙漠為主，蓋蒙古沙漠中生代與第三紀初期岩層，分佈甚廣，結構殊為疏鬆，無乾涸之湖床，亦往往可見，凡此均易受風力之侵蝕與搬運也。

原生黃土之厚度最多不過一百八十公尺，平均約三十公尺，黃

土以下，常有紅色土與紅土，大概為古代黃土受長期風化而成。昔日地質學家（如李希霍芬等）常將紅色土紅土與黃土混為一談，故稱中國黃土厚度達三百公尺以上，至今觀之，殊屬錯誤。中國黃土堆積南達南京附近，南京附近之下蜀壤土亦為馬蘭期黃土，因受濕熱氣候之風化作用，故成壤土。四川成都平原亦有黃土，大約為冰川之堆積物，與華北黃土之成因略有不同。

中國黃土地形約可以陝甘高原為代表，其地黃土掩覆甚厚，原有地形常被掩沒，成為平緩之高原，僅有若干較高之山嶺，兀然特立，狀如大海中之岩島，如隴山與隆山（榆中縣）蓮花山（臨潭縣）即其著例。在切割不烈之處，此種平緩之沉積地形尚顯然可見，如甘肅省涇河上游鎮原與寧縣一帶，高原平曠，一望無涯，甘肅中部，分割稍烈，高原地面已受侵蝕成為無數岡陵，圓頂緩坡，高度形狀均約略相同，如靜寧與定西間之華家嶺，西蘭公路所經，為無數平緩山岡，山頂海拔多在二千五百公尺左右，相對高度約一百至二百公尺，一百公里間，景象無殊。

黃土具直立節理，受侵蝕後往往壁立如削，兀立數十公尺，溝谷深狹，幾如小型之峽谷。故溝谷劃溝壑之間，土溝密佈，甚須面下，斬旋而上，交通極為艱難。

黃土性疏鬆易透水，地下流水之運行，常使地面崩坍傾裂，造成陷穴天然橋等，為華北黃土區域之普遍現象，山西陝西甘肅一帶地震與土崩殊為常見，而黃土岡陵復皆梯田，加以天然植物已被破壞無遺。以上幾種因素均使黃土區域侵蝕作用進行極速。華北諸河之河水含沙量與地面侵蝕率約與各河流域內黃土面積之大小略成正比例。試以永定河與大清河作一比較，永定河流域黃土面積佔總面積百分之二十一，大清河流域僅佔百分之九，故永定河含沙量約較大清河多二十五倍。

黃河向以含沙之多著名，全國在平漢鐵路黃河鐵橋以上之秦廠每年之含沙量平均為百分之三．六，但在大水時，陝縣附近黃河含沙量可達百分之四十，據研究，黃河泥沙大部實來自山西陝西與甘肅三省之黃土高原，黃河含沙之衆多，水色之黃濁，泛濫之頻仍，其主要原因實在於黃土高原上壤受侵蝕之迅速，黃河流域黃土面積甚廣，故地面侵蝕率殊速，平均每年為〇．三二六公厘，即每三〇六七年蝕低一公尺，侵蝕率約較美國密西西比河流域高出四倍。據翁文灝氏之估計，照目前侵蝕率，華北黃土於三萬年後即將全被蝕去，即從寬計算，其壽命最多亦不過四萬年。

黃土性質特殊，分佈復廣，故對中國文化影響殊為深巨，其中最顯著者莫如穴居，黃土性質鬆脆，易開鑿，又能直立不墜，故凡原生黃土堆積較厚之處，人民多挖土成洞，穴居其中，號曰窰洞，其內乾燥宜人，有冬暖夏涼之勝。隴東為中國文化發祥地，毛詩稱陶復陶穴，穴居之風，由來已久。黃土高原穴居之分佈，約以隴東為最著，如鎮原一縣，穴居者佔十分之九，合水一縣，縣城外鄉村之人民，穴居者佔十分之八，所謂村落往往地面不見房舍，人民均居窰洞。

學術通訊

文化合流之後

陳伯莊

頃讀　貴刊第廿一期錢穆唐君毅黃尊生諸先生的論文，對於文化問題覺其富有啓發和刺激，不揣淺陋謹述個人感想數則如次：

（一）西洋文化與我國文化合流之後，必然在中土產生新的融合 Synthesis 這 Synthesis 的光輝，眞值得我們沉醉底揣想和企慕。可是這 Synthesis 的推進，必然係社會性的自進，所以沒有人能夠預知其內容與所趨，更沒有人可以憑他一己的意志和好尙，憑決定其方向與內容。有些人因爲 Inferiority Complex 的作用，時而自卑的鼓吹全盤西化，時而自傲的主張發揚國粹，都不相干。正如害單相思，瘋狂的戀慕和惡毒的詛咒，小姐一概沒有感覺着。

（二）祇有一件比較可以預知的：生產方面必然跟着機械革命 Mechanical Revolution 的路走，社會的各種組織必然因此而發生種種變化。科學的事物廣泛的應用於日常生活，必然影響到每個人的宇宙觀。但這樣說法，對於將來 Synthesis 的內容等於沒說一樣。

（三）而且西洋文化的本身正在激烈矛盾中動盪着。宗教和科學之衝突，民主政體的自由和資本主義內在矛盾之相扼，個人本位和社體本位之相反，西洋文化正在怒濤洶湧水火相煎的階段，而非乳水交融平湖秋月的階段。當他自身正在急變之中，而我們也摔到海裏，追上梁山，其洋洋大觀，玄妙莫測，又遠非達摩東來面壁，玄奘西去取經的小規模介紹所可比擬。

（四）「性相近也，習相遠也。」習係對環境的適應。久而久之所造成的作風，因其環境之不同，所以「習相遠也。」所謂國民特性，祇是「習相遠也」的另一說法。中國人對事的作風，在行爲上的反應，何以老是中庸和王道（其所以在壞的方面是鄉愿和陰符，正正顯示環境的共同性）對問題的取舍在思想上的趨勢，何以老是入世而不超世，實用而不超實用，其答案應於我們的天然環境以及演變而成的人爲環境（政治的經濟的………）中求之。特性既然是 habitual reaction（習而成風的反應）而非眞眞的 Natural Propensity（天性的趨向），那末跟着機械革命帶來的環境革命很可以使得我們的 habitual reaction 大大的改變將來的 Synthesis 雖不可知，但其屬性必爲使得我們在新環境之下適於生而有當於心的，大概是可以說的。